مسارات

الرحلة والترجمة في زمن العولمة

جيمس كليفورد

ترجمة
د. محمد بن ناصر الشوكاني

سلسلة الأعمال المحكمة (١٠٢)

مسارات الرحلة والترجمة في زمن العولمة

جيمس كليفورد

ترجمة
د. محمد بن ناصر الشوكاني

مكتبة الملك عبدالعزيز العامة
الرياض ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م

ⓒ مكتبة الملك عبدالعزيز العامة ،١٤٢٧هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

كليفورد ، جيمس

مسارات الرحلة والترجمة في زمن العولمة ./ جيمس كليفورد ؛ محمد بن ناصر الشوكاني .- الرياض ،١٤٢٧هـ .

٦٤٠ ص ؛ ١٧×٢٤سم (سلسلة الاعمال المحكمة ١٠٢)

ردمك ٠-٣٣-٧٠٨-٩٩٦٠

١ - المقالات الإنجليزية أ- الشوكاني ، محمد ناصر (مترجم) ب- العنوان

ديوي ٨٢ . ١٤٢٧/٣٨١٧

رقم الإيداع : ١٤٢٧/٣٨١٧

ردمك ٠-٣٣-٧٠٨-٩٩٦٠

الكتاب تُرجم من اللغة الإنجليزية من كتاب:

ROUTES: TRAVEL AND TRANSLATION
IN THE LATE TWENTIETH CENTURY
by
JAMES CLIFFORD

الرياض 1429 هـ – 2008 م

ص.ب: ٨٦٤٨٦ الرياض ١١٦٢٢ ـ هاتف: ٤٩١١٣٠٠ – ٠٠٩٦٦١
فاكس: ٤٩١١٩٤٩ – ٠٠٩٦٦١
www.kapl.org.sa
E-mail: Kapl@anet.net.sa

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد بن عبدالله، وعلى آله وصحبه، ومن تبع هداه إلى يوم الدين وبعد،،،

علم (الإنثروبولوجيا)، أو ما يسمى في اللغة العربية بعلم (دراسة الإنسان طبيعيًا واجتماعيًا وحضاريًا)، يهتم بالمجتمعات الإنسانية كافة، وأصناف البشر وأعراقهم، ومما يميزه هو تأكيده على المقارنات الثقافية بين البشر، وهو لا يدرس الإنسان كائنًا وحيدًا بذاته، أو منعزلاً عن أبناء جنسه، إنما يدرسه بوصفه كائنًا اجتماعيًا بطبعه، يحيا في مجتمع معين له ميزاته الخاصة في مكان وزمان معينين، والرؤية الغربية على وجه الخصوص في هذا الجانب غير منصفة أحيانًا في حق بعض الشعوب والثقافات؛ لأنها تنظر لهم دومًا من بُعد غربي منحاز، حتى ولو كان الدارس قد رحل واستقر في مجتمع الثقافة.

كتاب (مسارات الرحلة والترجمة في زمن العولمة)، تأليف (جيمس كليفورد)، صاحب الاهتمامات المعرفية المتعددة، وترجمة الدكتور محمد بن ناصر الشوكاني، الأستاذ بقسم اللغات الأوروبية بجامعة الملك عبدالعزيز، يتناول العلاقات بين الشرق والغرب، وهو تأملات ذاتية، وسرد رحلات، ووصف متاحف، وانطباعات متعددة، سجلها المؤلف في رحلاته وإقامته في بلاد كثيرة أغلبها في أمريكا وأوروبا، وقراءته في رحلات الآخرين، وزياراته لمتاحف ومعارض عديدة، ومقابلاته لشخصيات كثيرة، وهي انطباعات غربيّة عن الحداثة والعولمة والاستيطان، والاستعمار واستحضار الماضي واستشراف المستقبل.

يتضح للقارئ الكريم من خلال قراءة هذا الكتاب تداخل ثقافات العالم

بكاملها، بعد انهيار الحدود السياسية والاجتماعية بين الشعوب والحضارات، في زمنٍ شبهه البعض بالقرية الصغيرة، بسبب الثورة الهائلة والتقدم التقني في وسائل الاتصالات والمواصلات.

ويسر مكتبة الملك عبدالعزيز العامة بالرياض، أن تقدم لجمهور المثقفين، ولاسيما الأكاديميين منهم والمهتمين بالدراسات الإنثروبولوجية هذا الكتاب والذي نأمل أن يثري الوسط الثقافي العربي بجميع أطيافة ومشاربه.

والله ولي التوفيق...

مكتبة الملك عبدالعزيز العامة بالرياض

قائمة المحتويات

مقدمة المترجم

عندما طلبت مني مكتبة الملك عبد العزيز العامة ترجمة كتاب جيمس كليفورد الموسوم (مسارات: الرحلة والترجمة في زمن العولمة) شعرت بمدى صعوبة المهمة التي كلفت بها، ويأتي في طليعتها أسلوب البروفيسور كليفورد، حيث عرف عنه تعدد اهتماماته المعرفية والعلمية مع غزارة في الإنتاج وتنوع في الرؤية والتأثير؛ فمن نصه عن كتابة الثقافة (Writing Culture) إلى كتاباته عن شعراء السريالية، ومن «مأزق الثقافة (The Predicament of Culture) إلى تأملاته وأبحاثه الأكاديمية في مجال الإثنوغرافيا الثقافية، وعلاوة على ذلك يعمل البروفسور كليفورد حالياً أستاذ كرسي في برنامج تاريخ الوعي بجامعة كاليفورنيا فرع سانتا كروز، وهو أيضاً مشارك في إنشاء مركز الدارسات الثقافية بالجامعة، ويشارك أيضاً في إدارته. ولعل مصنَّفه عن كتابة الثقافة (Writing Culture) يعد من أهم الدراسات التي شكلت على نحو متزايد مناهج كتابة الإثنوغرافيا، كما أثر في الدارسات الثقافية؛ في أقسام الأدب وغيرها الكثير. وعلى نحو مماثل كان تأثير كتابه مأزق الثقافة (The Predicament of Culture) حيث تعدى تأثيره الدارسات الثقافية وعلم الإنثروبولوجيا الثقافية ليطال العديد من الحقول العلمية. ولعل تأملاته وبحوثه في كتاب «مسارات» كان لها أثر أكبر وخاصة تركيزه في بعض المفاهيم المهمة التي أصبحت من سمات عصر العولمة، مثل: ثقافات «السفر والترحال»، و«الشتات»، و«الهجرة»، و«الترجمة»، و«ثقافة المتاحف» بصفتها أنواعاً مختلفة من تفرعات الترجمة الثقافية ونقاط تواصل بشري، وقد أدى ذلك كله إلى تواصل أكثر عمقاً بين دراسات الإنثروبولوجيا والدراسات الثقافية. ومن هنا كان كتاب «مسارات» من أهم الكتب التي ظهرت منذ عقود في حقل الدارسات الثقافية سواء في بعدها النظري أو بعدها التطبيقي، إلى جانب أنه يعد استشرافاً لقضايا مهمة ستشغل دارسي الثقافات مع مطلع القرن الواحد والعشرين.

والكتاب كما يتضح من عنوانه الأصلي: Routes: Travel and Translation in Late Twentieth Century يحوي بحوثاً علمية، وتأملات ذاتية في علاقة الترحال والتنقل بين الثقافات المختلفة، ومحاولة فهمها من خلال الترجمة، التي أدّت دوراً مهماً منذ عصر النهضة الأوروبية في فهم ودراسة وإخضاع الآخر للسيطرة الغربية، ومن ثم اختراق فضائه الثقافي، وربما استلابه ليظهر مترجماً في ردهات المتاحف العالمية، التي خصص لها كليفورد جزءاً كبيراً من كتابه بصفتها ترجمة ثقافية من نوع آخر تم تجاهل أهميته حتى الآن. ولعل محاولتي المتواضعة لترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية قد ساعدتني على إدراك وفهم أبعاد التداخل الثقافي والحضاري بين مختلف الأمم وعبر العصور، وكيف أدّت الترجمة دوراً مهماً في كل ذلك دون أن تبرز في حد ذاتها بصفتها سلطة ثقافية لا تقل خطورة عن القوى السياسية والاقتصادية والدبلوماسية، والتي غالباً ما تحدد العلاقات بين شعوب العالم وثقافاته المختلفة. ولكن قبل الدخول في مناقشة الكتاب، والقضايا التي يثيرها، أود أن أتحدث عن واحدة من القضايا الخطيرة التي تهمنا في هذا الجزء من العالم والتي بدورها احتلت جزءاً كبيراً من كتاب «مسارات» بل شكلت في حد ذاتها هاجساً ظل يلاحق جيمس كليفورد في مختلف مصنّفاته وأبحاثه العلمية، وأعني بها قضية «كتابة الآخر» في الأدبيات الغربية وتمثيله بصفته كائناً مختلفاً عن الإنسان الغربي، وخاصة فيما سمّاه جيمس كليفورد «الإثنوغرافيا الغرائبية» ومثلها فن كتابة الرحلات وعلوم الاستشراق الكلاسيكية.

-١-

ما أزال أتذكر مدى دهشتي وغضبي حين قرأت أول عمل من أعمال يوهانس فابيان – صدر ذلك العمل عام ١٩٨٣م عن مطابع جامعة كولومبيا، وكان يحمل عنواناً مثيراً ولافتاً للانتباه هو «الزمن والآخر: كيف يصنع الإنثروبولوجي موضوعه[(١)]»، أدهشني حينئذ أسلوب فابيان السجالي الحاد وعمق تحليلاته المرتكزة في دقة وصرامة منهجية واضحة تدفع المتلقي مهما كانت مقاومته لمقولات فابيان إلى الشك في الكثير من المسلمات حول حوارية الذات والآخر في الأدبيات الغربية. وتزداد الدهشة حين نعلم أن متلقي النص هم من المتخصصين في علم الإنثروبولوجيا الذي أصبح السلطة الخطابية المخولة من قبل المؤسسات الغربية للحديث عن الآخر وتشكيل صورته. وبالطبع لم يهادن فابيان في بحثه تلك السلطة المرجعية بل حاول تقويضها من الداخل وفضح إستراتيجياتها البحثية والمنهجية والتشكيك في مصداقيتها وموضوعيتها في نقل ثقافة الآخر وترجمته.

لذلك حين انتهيت من قراءة كتاب فابيان وجدت دهشتي تتحول إلى غضب خلاق لاسيما وإنني حينئذ كنت مهتماً بأدب الرحلات وطرق تمثيله للآخر. كان مصدر غضبي نابعاً من جراء الصدمة التي ولّدها خطاب فابيان النقدي عندي بصفتي متلقياً ينتمي إلى واحدة من تلك الثقافات التي اتخذها الإنثروبولوجيون والمستشرقون موضوعات يشكلونها وفق تصورات مسبقة يؤدي فيها مفهوم الزمن دوراً مهماً.

---

(١) من أهم الكتب التي تحدثت عن عملية ترجمة الآخر وخاصة في علمي الإنثروبولوجيا والإثنوغرافيا الثقافية كتاب يوهانس فابيان Johannes Fabian, Time and the Other, New York: Columbia University Press, 1983. ويتحدث الكتاب بإسهاب عن كيفية صنع الأنثروبولوجيا للآخر من خلال المواجهات الميدانية في فضاء وزمن محددين، ثم تتحول هذه المواجهة إلى صور بلاغية وإستراتيجيات سردية كتابية تزيح الآخر إلى زمن ومكان بعيدين عن زمن ومكان الكاتب الباحث؛ مما ينتج عن هذه الإزاحة صور مشوهة تنكر على الآخر المعاصرة بل تضعه خارج التاريخ. وكل هذه العمليات الكتابية تندرج ضمن الترجمة الثقافية السلبية.

يتجسد هذا المفهوم في واحدة من أهم أطروحات كتاب فابيان عن «الزمن والآخر» حيث يتناول بشكل تحليلي قضية التباين الصارخ بين واقع التواصل الشفوي اليومي أثناء مراحل البحث الميداني في فضاء الآخر وترجمته وتحويله إلى تواصل كتابي تحكمه أعراف اللعبة الأكاديمية ومنهجيتها المغلقة. وهذه قضية تناولها جيمس كليفورد بإسهاب في الفصل الثالث من كتاب «مسارات» حين تحدث عن الممارسات الميدانية وترجمتها إلى ممارسات كتابية وأكاديمية تقصي الآخر زمنياً ومكانياً، وخاصة فيما دعاه «الإنثروبولوجيا الغرائبية». فالبحث الميداني يستدعي من الباحث مشاركة موضوع بحثه، رجلاً كان أم امرأة، شؤون حياته اليومية في بعديها الزمني والمكاني؛ مما يحتم تداخل وجهات النظر والتفاوض المباشر بين ذاتين يربطهما زمن وتاريخ مشترك. وفي هذه الحالة تنتفي فكرة هرمية الذوات؛ لتحل مكانها فكرة «التزامن المتكافئ» أو "Coevalence" كما يطلق عليها فابيان.

لكن فكرة «التزامن والمعاصرة» تلك ما تلبث أن تختفي حين يشرع الباحث في مرحلة تفريغ بطاقات بحثه في شكل بنى دلالية وبلاغية تعمل وفق نسق معرفي ينكر على الآخر فرص التساوي الزمني أو التاريخي مع الباحث وقارئه الغربي. ففي النص المكتوب يختفي صوت الآخر تماماً، وبذلك تختفي الحوارية التي سادت أثناء مرحلة تجميع المعلومات الأولية، وتستبدل بصوت نصي سلطوي آحادي النبرة يعيد صياغة ونسيج الآخر حتى يصبح نصاً مهمشاً في أحسن الحالات أو نصاً مكبوتاً على نحو قمعي.

ويشير فابيان إلى أن عملية إقصاء الآخر من فضاء النص الإنثروبولوجي أو الإثنوغرافي تتم من خلال تبني إستراتيجيتين سرديتين تتمثل إحداهما في اختفاء «الأنا الفاعلة» خلف قناع الموضوعية العلمية، أما الثانية فتتمثل في إنكار زمن التواصل الحي مع الآخر، وإبداله بزمن نصي مضارع يؤطر السرد الإثنوغرافي في قوالب علمية ترتكز على «بلاغة عمياء - اختزالية» تعلي من شأن الملاحظة الدقيقة والاستبطان؛ مما يلغي أو ينكر

تشابك الذات الآني مع الآخر أثناء البحث الميداني. فالباحث ومتلقيه يعيشان «هنا في الزمن الحاضر» بينما يعيش موضوع البحث «هناك في زمن سحيق وربما خارج التاريخ،» وهكذا يؤطر الخطاب الثقافي الغربي عن الآخر موضوعه في إطارين زمنيين متناقضين، فالزمن الغربي يدل على التطور والرقي والتمدن وآنية الحدث، بينما يدل زمن الآخر على التخلف والهمجية والثبات خارج منظومة التاريخ المعاصر. أدى هذا المفهوم المتعسف للتاريخ والزمن إلى إزاحة الآخر من دائرة المعاصرة، وتم حصره في إطار زمني مغاير حتى أصبح من المستحيل ترجمة صوته وشخصيته إلى ما يقابلهما في لغة العصر، ومن ثم ألبس لبوس كائن متوحش وبدائي قادم من عصور ما قبل التاريخ.

وحين تأملت أطروحة كتاب فابيان - الذي لم أوفه حقه - أدركت لأول مرة سر غرابة الصوت العربي المنبعث مترجماً من نصوص الرحالة الغربيين إلى الجزيرة العربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي والنصف الأول من القرن العشرين الميلادي. فتلك الأصوات النصية لا تماثل من قريب أو بعيد صوت الإنسان العربي المعاصر للرحالة وربما في الكتابات الصحفية عن العرب في عصرنا الراهن. وليست القضية قضية أسلوب فقط كما يدعي معظم النقاد الغربيين الذين درسوا هذه النصوص، بل إن الأمر أخطر من ذلك. فقد تعرض الصوت العربي - مثله مثل الأصوات المماثلة من أفريقيا وأمريكا اللاتينية حين تدخل النصوص الغربية عن الآخر - إلى عملية إقصاء زمني منتظمة. فهو تارة - وفي أحسن الأحوال - يجسد صوت فارس قادم من زمن الحروب الصليبية، وتارة أخرى يتقمص صوت شخصية من شخصيات الكتاب «المقدس»، وفي مرات كثيرة يتحدث لهجة تشابه إلى حد كبير لهجة شخصيات متوحشة وبدائية قادمة من عالم رومانسيات العصور الوسطى الخيالية.

لقد كشفت كتب فابيان وغيره من الباحثين المعاصرين من أمثال جيمس كليفورد عن مدى خطورة إخضاع الثقافات غير الغربية للمفهوم الغربي عن الزمن. ففي كتاب

«مسارات» ومن قبله كتاب فابيان عن الزمن والآخر نرى «الزمن مثله مثل اللغة والمال يحمل دلالات عميقة، فهو شكل نحدد من خلاله مضمون العلاقات بين الذات والآخر. بالإضافة إلى ذلك نجد الزمن يعطي شكلاً ومضموناً يعضد من علاقة القوة، وعدم المساواة السائدة تحت مظلة العلاقات الإنتاجية الصناعية الرأسمالية».

إن قراءات يوهانس فابيان وجيمس كليفورد النقدية للخطاب الإنثروبولوجي عن الآخر أسهمت إلى حد كبير في تفكيك البنى الفكرية والإستراتيجيات السردية السائدة في هذا الحقل المعرفي. فقد فتحت تلك القراءات التي تزامنت مع نقد إدوارد سعيد للاستشراق والنقد التفكيكي لخطاب النزعة الإنسانية في الخطاب الغربي العام إلى التمهيد لاستجواب ومساءلة مناهج وطرائق تمثيل الآخر في العلوم الإنسانية والاجتماعية التي كانت تتمتع بمصداقية بنيت على تقاليد أكاديمية اكتسبت على مر العصور صفة الشرعية المطلقة. وقد أدى هذا الخطاب النقدي المضاد إلى تغيير الكثير من المفاهيم والمسلّمات الفكرية عن الآخر؛ مما حدا بالكثير من العلماء والمفكرين إلى مراجعة أدواتهم وإستراتيجياتهم البحثية والسردية، لتلافي المغالطات والتشويهات التي مني بها الخطاب التقليدي على مر الزمن. أي إن دراسات فابيان وكليفورد وغيرهما من علماء الإنثروبولوجيا الثقافية ومفكري العالم الثالث قد أدت إلى تغيير جذري في النسق المعرفي السائد في طرائق ومناهج دراسات الثقافات المختلفة.

ولعل أهم ما يميز هذه الحقول المعرفية الجديدة - رغم تجاوزاتها وعثراتها المتكررة - هو قبولها بنقض مقولاتها، ورغبتها في الدخول في حوار نقدي مع معارضيها دون العمل على مصادرة آراء الآخرين، أو الحد من شيوع أطروحاتهم الفكرية، وتقبلها بصفتها بدائل نظرية بغض النظر عن اتفاقها أو اختلافها مع السائد من القول والفعل. فحين صدر كتاب إدوارد سعيد عن الاستشراق تناوله كبار النقاد والمحللين بالدراسة والتحليل، فكان منهم المؤيد والمعارض، ولعل من أبرز نقاد إدوارد سعيد هو جيمس كليفورد الذي خصص

فصلاً كاملاً من كتابه مأزق الثقافة؛ لمناقشة كتاب الاستشراق، ومدى تأثيره في العلوم الإنسانية والاجتماعية. ولم لا، فلم تلبث الأكاديميات الغربية أن تقبلته بصفته منهجية مغايرة؛ فأصبح واحداً من أهم المراجع في حقول معرفية عدة، مثل: علوم الاجتماع والإنثروبولوجيا والسياسة والتاريخ والأدب والدراسات الشرقية. وبعد كتاب الاستشراق بعشرة أعوام صدر كتاب فابيان عن الزمن والآخر فجاء تأكيداً لمقولات إدوارد سعيد. وهكذا تنامت الإصدارات النقدية التي عملت على تفكيك الخطاب الغربي عن الآخر حتى أصبح من ثمرات هذا الزخم الهائل من الدراسات النقدية تولّد منهجيات جديدة مغايرة للخطاب التقليدي. ففي غضون العقود الثلاثة الماضية حدثت ثورة علمية أدت إلى بزوغ معايير ونماذج وأنساق معرفية جديدة ناقشها كليفورد في كتاب مسارات وعدها خيارات إستراتيجية بديلة لدراسات الثقافة والإنسان الغرائبية.

فمن أهم تلك المنهجيات والمقاربات الجديدة نجد أن فن الشهادة أو " Testimony " قد احتلت مكان الصدارة بصفتها منهجية بديلة للمنهجيات التقليدية. وفن الشهادة - الذي تحدث عنه كليفورد بإسهاب هنا - كان قد طور في دراسات التابع أو "Subaltern Studies" التي شاعت في شبه القارة الهندية منذ مطلع السبعينيات وما زالت تسهم في نقد وكشف العلاقات غير المتوازنة بين الذات والآخر، أو بين الشرق والغرب، أو بين الجنوب والشمال. وتزامن مع تلك الدراسات الجادة دراسات مماثلة من أمريكا اللاتينية ترتكز على التمثيل المباشر لموضوع الدراسة. هذه الدراسات تشبه إلى حد بعيد الأفلام التسجيلية والوثائقية حيث يدلي موضوع الدراسة بشهادته مباشرة للدارس الذي تنحصر أدواته في آلة التسجيل وشريط الكاسيت؛ ليقوم بعد انتهاء جلسات التسجيل بتفريغ الشريط، ومن ثم ترجمة المحتوى بدقة متناهية؛ ليظهر في المرحلة النهائية من هذه العملية المعقدة «الآخر» وهو يتكلم بصوته ممثلاً لذاته وثقافته دون تشويه أو حذف أو تدخل من الدارس الذي يبني استنتاجاته العلمية على الشهادة كما هي، لا كما تمليها منهجية مسبقة، أو نتيجة تحامل أيديولوجي تؤدي فيه ثقافة الدارس والمتلقي دوراً أساسياً.

بل إن المتلقي لهذه الشهادات يمنح فرصة التداخل مع النص النهائي والتواصل مع موضوع الدراسة دون وسيط أو تدخل خارجي يملي عليه طريقة تفاعله أو ردود فعله إزاء «الآخر». وبالطبع فإن «الآخر» يتكلم عن ذاته وعن تجاربه وحياته من وجهة نظره هو لا من وجهة نظر الباحث. وحتى حين تقدم وجهة نظر الباحث فهي تتم وفق إستراتيجيات ترجمية وسردية وبحثية تعتمد على حوارية ندِّية بين الذات الباحثة والآخر موضوع الدراسة. والأهم من ذلك أن هذه الحوارية لا تفتقر إلى المعاصرة والتزامن بين الذات والآخر كما كانت الحال في الدراسات التقليدية.

تبنت هذه المنهجية الفريدة والممتعة في الوقت نفسه العديد من الدراسات المعاصرة عن الثقافات المختلفة، ورغم أنها ما زالت في طور التجريب لكنها أخذت في الانتشار. ويكفي هنا الإشارة إلى دراسة جديدة صدرت منذ سنوات قليلة عن مطابع جامعة كمبردج تحت عنوان African Lives, African Voices لبات كابلان التي اعتمدت إستراتيجيات سردية ترتكز أساساً في فن الشهادة؛ مما جعل منهجيتها الجديدة تثير اهتماماً وجدلاً واسعين بين أوساط علماء الاجتماع والإنثروبولوجيين وعلماء النفس. والدراسة تتبع بشكل مثير ودرامي حياة أفريقي يدعى «محمداً»، فهو بهذا يمثل ثقافات عدة تأتي في طليعتها الثقافة الإسلامية والثقافة الأفريقية. ومن خلال الحوار الذي يدور بينه وبين الباحثة الغربية نطل على التباين الثقافي بين العقل الأوروبي والعقل الأفريقي المسلم، كما أننا ندهش للصداقة والثقة التي تنمو بين هاتين الشخصيتين المتناقضتين وقبولهما بثقافة ومنطق وخصوصية كل ثقافة على حدة. بل إنهما يشتركان في الكثير من الهموم والتطلعات الإنسانية؛ ليجدا في الأخير أن الأيديولوجيات والمعتقدات تختلف من مجتمع إلى آخر ولكن الإنسان يظل هو الإنسان في أي زمان أو مكان. وأهم من ذلك كله أن بإمكان الثقافات المختلفة التعايش مع بعضها البعض متى وجد الحوار والرغبة في التواصل ومعرفة الذات للآخر وإعطائه حق التحدث بصوته وإبداء وجهة نظره مهما كانت مختلفة.

الفكرة بدأها نقاد هنود – كما أوضحت آنفاً – كان هدفهم المعلن آنذاك استنطاق الملايين الصامتة التي عانت وما زالت تعاني في صمت؛ لتدلي بشهادتها أمام محاكم التاريخ دون الحاجة إلى من يمثلها أو يتحدث نيابة عنها. قدم هؤلاء النقاد أنفسهم تحت راية النقد الثقافي، وأطلقوا على خطابهم الجديد دراسات «التابع» أو ."Subaltern Studies" والتبعية هنا مزدوجة. فهي تعني تبعية الناقد ذاته وتبعية من يدلي بالشهادة، فالجميع ضحايا التموضع بين ثقافة محلية مستلبة وثقافة عالمية مسيطرة، أي إن هناك ثقافتين يحتدم بينهما صراع نتج عنه تهميش الذات والموضوع، والإعلاء من مركزية الثقافة المسيطرة التي همشت «الآخر» بدعوى أنه غير قادر على تمثيل ذاته. ولتجاوز هذه العلاقة المشوه تحول الناقد المحلي إلى ذات فاعلة تحاور موضوعها مباشرة ودون وسيط. وبهذا تحولت الذات الملاحظة إلى ذات مشاهدة تسمع وتحاور أحياناً موضوعها الذي منح حق الكلام مباشرة بصفته شاهداً يفضي باعترافات تكشف معاناته وآماله وتطلعاته التي أجهضتها قرون من الاستلاب والتبعية الصامتة، وإن كان صوته يأتي مترجماً في الغالب إلى واحدة من لغات المركز. ولعل القارئ سيجد أمثلة عدة عن هذه الإستراتيجية الكتابية الحديثة في كتاب«مسارات»، وهذا واضح من استشهاد كليفورد بسرديات الكاتب الهندي أميتاف غوش والذي احتل مكان الصدارة في نقاش جيمس كليفورد لهذه القضية المهمة، فمن الصفحة الأولى يبرز صوت الباحث الهندي ومداخلاته مع سكان قرية في الصعيد المصري، كما سنرى لاحقاً.

تزامنت شهادات بسطاء الهنود مع شهادات مماثلة تجسد أصوات المهمشين في أمريكا اللاتينية التي شكلت فيما بعد نوعاً من سرود الاعترافات الأدبية التي عرفت بأدبيات الشهادة. كانت تلك الشهادات البسيطة والصادقة بمثابة نوافذ يطل منها التاريخ الغربي على ضحاياه. فهي في مجملها تمثل حوار البسطاء والمهمشين مع تلك القوى التي أنكرت إنسانيتهم وسلبتهم أبسط حقوقهم، وخاصة حق التعبير عن الذات. أصبحت تلك الشهادات، السرديات الذاتية كما يحلو للبعض تسميتها وثائق في محكمة التاريخ الذي

ظل لقرون طويلة من الزمن لا يمنح الكلام إلا للرجل الأبيض الذي منح حق الكلام باسم ذلك الآخر الصامت، أي أن الظالم يتكلم باسم المظلوم والتاريخ الغربي يستمع ويصدق أن الضحية بكماء لا تحسن الكلام أو التعبير عن ذاتها، أو كما قال سعيد في كتابه المؤثر عن إستراتيجيات السرد الاستشراقي.

وللمرة الأولى في الأزمنة الحديثة يصدر «العالم الثالث» منهجية جديدة في فن التمثيل " Representation " إلى «العالم الأول». فلم يمض وقت طويل حتى تبنّى بعض من علماء الاجتماع والإنثروبولوجيا ونقاد الحركة النسوية الغربية فن «الشهادة» أو الاعتراف الذاتي بصفته منهجية راديكالية قصد بها تحدي مناهج تمثيل الآخر التقليدية. وللمرة الأولى يحذو الباحثون الشبان في هذه الحقول المعرفية حذو أقرانهم من العالم الثالث، فيستبدلون بطاقات البحث التقليدية بجهاز التسجيل وشريط الكاسيت بحثاً عن أصوات جديدة؛ لتدلي بشهاداتها مباشرة أمام محاكم العلوم الإنسانية، بل إنهم تخلوا طوعاً عن حساسيتهم وتميزهم الطبقي، وآثروا معايشة البسطاء في بيئاتهم الفعلية دون شعور بالفوقية أو التميز المعرفي. وهكذا تشكل خطاب سردي جديد في العلوم الإنسانية والاجتماعية يهتم بالسرديات الذاتية المباشرة لموضوع الدراسة؛ مما شكل تحدياً جديداً وضربة موجعة لدعاوى الموضوعية العلمية المؤدلجة التي سادت في الأكاديميات الغربية حتى ظن البعض أنها الصدق بعينه وألاّ بديل لها. وسيجد قارئ كتاب «مسارات» أمثلة عدة لهذه المنهجية الجديدة أوردها كليفورد في شكل ملحوظات ميدانية أو مقتطفات من كتابات باحثين آخرين.

وهكذا ومنذ ثمانينيات القرن الماضي التي شهدت تسيد خطابَي ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية والدراسات الثقافية ارتفعت أصوات عدة تعلن عن ضرورة تشتيت النزعة السلطوية في خطابات العلوم الإنسانية والاجتماعية واستبدالها بخطاب تفكيكي يسمح بتعددية الأصوات وحوارية الكلمة التي لا تخضع للصوت السلطوي الواحد. ومن جراء ذلك تبلور خطاب أكاديمي يدلي من خلاله البسطاء بشهاداتهم مباشرة دون تشويه أو

وساطة؛ مما قلص من حدة التباين بين وجهات نظر الباحث وموضوع بحثه. بل إن نبرات الاستعلاء التي كانت سائدة في الخطاب التقليدي أخذت في التلاشي، وربما أدى ذلك إلى تفهم أكبر لوجهات نظر الثقافات المغايرة لثقافة الباحث أو الملاحظ. فليس بسر إن الدراسات الاجتماعية والسياسية والإنثروبولوجية الغربية عن الثقافات غير الأوروبية أدت إلى تشويه متعمد لتلك الثقافات وذلك نتيجة لتباين ثقافة الباحث مع ثقافة موضوع بحثه، وعدم رغبة الأول منح الثاني فرصة التحدث مباشرة دون تدخل مسبق. والأدهى والأمرّ من ذلك أن الباحث التقليدي كثيراً ما يقع ضحية وهم الموضوعية، فيترجم ويعيد صياغة وجهة نظر موضوعه حتى تتلاءم مع وجهات وفرضيات المتلقي الغربي، حتى إنه يسقط على الآخر سلبيات الذات الأوروبية الملاحظة. وحتى حين يكون هناك فرصة للحوار بين الباحث وموضوع بحثه فإنه يتحول من خلال إستراتيجيات الكتابة وبلاغة الخطاب التخصصي ومنهجيته إلى صور وقوالب نمطية جاهزة مسبقاً.

لذلك فإن الجانب الأكثر إيجابية في منهجية الشهادات والسرديات الذاتية يكمن في عملية معايشة الباحث لموضوع بحثه معايشة حقيقة لا معايشة نصية تفتقر إلى تبلور البعد الإنساني في هذه العلاقة المعقدة. وقد أدى هذا التوجه الجديد إلى التقليل من حدة المسافة الزمنية والمكانية التي تفصل بين الذات والآخر؛ مما ساعد على تداخل وتشابك اهتمامات ورؤى الذات والموضوع. فوفقاً للمنهجية الجديدة تتم المواجهة بين الباحث وموضوع بحثه على مراحل زمنية متفرقة تهيئ لهما فرص التعارف عن قرب وتبادل حوار متشعب يتسم بالصراحة والمكاشفة والتعاطف. حتى إنهما في أحيان كثيرة يتبادلان المواقع فيستجوب المضيف ضيفه فيحتل الضيف موقع «الآخر» الملاحظ بينما يحتل المضيف موقع «الذات» الملاحظة. وهنا تتماهى الذات في مرآة الآخر؛ لينتج عن هذه العملية التفكيكية حوار ثقافي تتداخل فيه وجهات النظر؛ لتكشف مكامن الخلاف والتشابه بين الثقافتين. والأهم من ذلك أن هذا التداخل أو التناص يفضي إلى الكشف عن زيف الافتراضات المسبقة، وإيجاد أرضية مشتركة تنزاح عنها أقنعة الموضوعية والتمايز العرقي والطبقي التي تحجب البعد الإنساني المشترك بين الذات والآخر.

-٢-

شهدت العصور الحديثة اهتماماً متزايداً بدراسة وتقصي الوعي الإنساني بمسألة الذات وعلاقتها بالآخر، ولعل خير مثال لهذا التوجه يكمن في تأملات جيمس كليفورد حول الزمن والمكان والكائنات في الفصل الثاني عشر من كتاب «مسارات». وهنا يحاول كليفورد نقض وتقويض تلك العلاقة التي أخذت منذ القرن التاسع عشر الميلادي في التشكل من خلال أساليب ومنهجيات اتسمت في البدء بطابع المغامرة الفردية فما لبثت أن تحولت عبر الزمن إلى منظومات فكرية تندرج تحت مظلات مؤسساتية رعتها وتبنت أطروحتها؛ لتسخّر بعد ذلك لأغراض وأهداف أيديولوجية مقنّعة بصبغة علمية تدعي الموضوعية والحياد.

كان من أخطر تلك المنظومات الفكرية وأكثرها تأثيراً على مجرى العلاقات الثقافية الدولية ما عرف لاحقاً بعلم «الأنسنة» أو الإنثروبولوجي المتجذر أساساً عن فن كتابة الرحلات الاستكشافية التي شاعت مع مطلع النهضة الأوروبية. وليس هنا مجال التحدث عن تاريخ وتطور هذا الحقل المعرفي الخطير الذي أمد المؤسسة السياسية الأوروبية على مر العصور بزخم هائل من المعلومات الموثقة عن الإنسان غير الأوروبي وثقافته وتاريخه وبيئته الجغرافية واللغوية والاجتماعية، ولعل القارئ يجد في ثنايا كتاب «مسارات» ما يشفي غليله حول تاريخ تجليات هذا الحقل المعرفي.

غير أن السؤال الذي أحاول هنا إثارته وتتبع تفرعاته وتداعياته المعرفية يظل يدور عن كيفية تمثيل هذا الخطاب المعرفي الغرائبي للثقافات المنتمية إلى منظومات عرقية غير أوروبية. وبعبارة أخرى، كيف شكل هذا الحقل المعرفي موضوع دراساته وبحوثه؟ ما الإستراتيجيات البلاغية والسردية والمنهجية التي عول عليها في عملية تحويل وترجمة ثقافة الآخر إلى ما يعادلها أو يوازيها في تاريخ الثقافة الأوروبية؟ وما الإشكاليات والتجاوزات التي نتجت عن إخضاعه وترجمته لصوت الآخر الآني الحي وتحويله إلى صوت نصي يتناغم مع أطروحات نظرية ومنهجية جاهزة ومعدة سلفاً؟

تطرقت فيما سبق وبشكل عابر وسريع إلى بعض تلك النظريات والمنهجيات البحثية التي حددت وما زالت تحدد صورة الآخر في المخيلة الغربية عبر الزمن. وأعود هنا لأورد بعض التفصيلات الفرعية الضرورية، هادفاً من ذلك إلقاء الضوء في بعض من جوانب تشكل صورة الآخر في الخطاب الغربي العام التي ظهرت بشكل سلبي لا يتفق مع الواقع؛ مما يقوض دعوى الموضوعية والحيادية التي طالما أصر بعض الباحثين الغربيين على توافرها في أبحاثهم. والحق إن كليفورد تطرق إليها ولكن بشكل مقتضب حيث غالباً ما يفترض أن المتلقي ملمٌّ بتاريخ وتطور تلك المنهجية الغرائبية التقليدية.

وقد مرت المناهج التقليدية بمراحل عدة منها: مرحلة سيادة «النزعة الإنسانية» التي ازدهرت مطلع القرن الثامن عشر الميلادي، وشاعت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، لتعقبها مرحلة ثانية تتمثل في المنهجيات الشكلية والبنيوية التي سادت في العقدين السادس والسابع من القرن العشرين الميلادي. ولكن منذ ثمانينات القرن العشرين، وخصوصاً في العشر السنوات الأخيرة منه، تعرضت المنهجيات التقليدية إلى نقد متزايد؛ مما جعل الكثير من الباحثين يعملون على تطوير منهجيات مغايرة للسائد. وقد ركزت ملاحظاتي في بزوغ أسلوب «الشهادة» بصفته واحداً من أبرز البدائل للمنهجيات التقليدية والشكلية في الحقول المعرفية الإنسانية والاجتماعية.

إن أهم ما يميز «النزعة الإنسانية» هو ارتكازها في رؤية أوروبية تتمحور حول فكرة الإعلاء من شأن الذات الفاعلة والحط من شأن الآخر. ولهذه النظرة العنصرية تأثير كبير في الخطاب الاستشراقي الذي أسهم بدوره في ترسيخها، وإشاعتها في الأوساط العلمية والثقافية. هذه النظرة تنطلق عادة من فرضية ساذجة لا تخلو من الشوفانية القومية المتحيزة. فهي تفترض مسبقاً وقبل مواجهة الآخر أن الإنسان الأوروبي رسول ثقافة راقية كان قدره جلب الحضارة والوعي عنوة إلى ثقافات تتدرج من الهمجية البدائية إلى التقليدية الجامدة.

هناك بالطبع إستراتيجيات منهجية وكتابية نصِّية تبناها وطورها المعنيون بهذا التوجه المعرفي تهدف في مجملها إلى تبرير موقف الفوقية، وإضفاء صبغة العقلنة السائدة منذ عصر الأنوار عليه. فمن ناحية يعتمد هذا الخطاب على صيغ لغوية نمطية موجهة إلى متلقين عرف عنهم توجههم العلماني، وحينئذ يركز السرد الوصفي والمنهجي في انتقاء صور ومواقف سلبية من حياة الآخر يتم من خلالها إثبات مقولة بيولوجية مفادها أن الإنسان مر بأطوار في رحلة تطوره من الحيوانية الهمجية إلى صورته الآنية المثلى كما تجلى في صورة الذات الغربية.

تلك المقولة استدعت موقفاً إيديولوجياً محدداً من مفهوم الزمن وتاريخية الإنسان؛ مما أستدعى أيضاً تطوير إستراتيجيات كتابية ونصِّية مقارنة وسجالية تهدف إلى إثبات وجهة النظر الأوروبية المسبقة. ومن ثم يتم تهميش صوت الآخر، وتمثيله في صورة تتفق وصورة الإنسان الأوروبي عن الذات في عصورها الزمنية الغابرة التي تم تجاوزها، وإيداعها غياهب الوعي الجمعي الذي حفظ في أشكال نصية تمثل تاريخ الوعي الغربي بذاته عبر الزمن. أي أن الآخر يوضع ضمن إطار زمني وفضائي يتناقض بصورة سلبية مع فضاء وزمن الكاتب والمتلقي المعاصرين. وبهذا يتم إنكار حق المعاصرة والمساواة بين الذات الأوروبية والآخر؛ مما جعل صوت الأخير الآني يظهر في النصوص الغربية عنه، وكأنه آت من زمن وفضاء غير زمن وفضاء المتلقي والكاتب.

أما حين يكون المتلقي الافتراضي من خارج المؤسسة العلمانية فإن الإستراتيجيات البلاغية تستمد شرعيتها من الخطاب الثيولوجي المسيحي، وهو خطاب يدعي أن الديانة المسيحية في صورتها الغربية هي تجسيد حي للحقيقة المطلقة، وأن «الرب» اصطفى الإنسان الغربي؛ ليكون حامل رسالته إلى أمم وثقافات عوقبت بسبب جهلها لهذه الرسالة فحقت عليها لعنة التخلف والهمجية. وتذهب النصوص الإنثروبولوجية ذات الصبغة الدينية إلى محاولة إثبات مضامين ونتائج إيديولوجية لعل أخطرها حث المؤسسة الدينية على إرسال

بعثات تبشيرية لنشر «النور» في فضاءات معتمة ما زالت تقبع في كهوف ما قبل التاريخ. وكما يقول الناقد الهولندي يوهانس فابيان -وقد تحدث عن مساهماته في تقويض هذا الخطاب الإيديولوجي آنفاً- فإن المؤسسات العسكرية والسياسية والاقتصادية الأوروبية غالباً ما تسبقها جيوش من الرحالة والباحثين في شؤون الإنسان والمبشرين بصفتها طلائع استكشافية مهدت الطريق للتوسع الاستعماري الذي احتل بنهاية القرن التاسع عشر الميلادي ما يقدر بثلاثة أرباع خارطة العالم.

ولعل القارئ حين يبحر مع جيمس كليفورد في تأملاته الذاتية في الفصل الأخير يطلع على طرف من قصة إخضاع أمريكا وسكانها الأصليين لقوى تنافست فيما بينها؛ لتصل في نهاية المطاف إلى تدمير الإنسان ومعه البيئة التي احتضنته لآلاف السنين. وكليفورد هنا يتأمل من خلال قراءة تاريخية واعية لمكان محدد هو "Fort Ross" أو القلعة الروسية. ومن خلال هذه القراءة التأملية يسرد لنا كليفورد ما حدث لأمريكا وما يحدث الآن وما سيحدث مستقبلاً، وهو يذكرني هنا بمارلو، راوي جوزيف كونراد في «قلب الظلمة»، الذي قضى ردحاً من الزمن يتأمل خرائط العالم وما آلت إليه وما ستؤول إليه في المستقبل، وحينها أدرك كيف استطاع الرجل الأبيض اختراق عوالم ليست له، ثم ما لبث أن سرقها من سكانها الأصليين واستغل ثرواتها لتتحول «الجزر الخضراء» إلى أرض يباب.

ولعل صوت مارلو ومن بعده صوت جيمس كليفورد يجدان صداهما في أصوات قصيدة «الأرض اليباب» الشهيرة والتي حشد فيها الشاعر الأمريكي الشهير ت. س. إليوت العديد من الصور البلاغية والمجازية كي يرمز لمدى الخراب والتدمير البيئي والروحي الذي لحق بجغرافية الفضاء الطبيعي والذات الأوروبية في أعقاب الحرب العالمية الأولى. ولم يجد كناية أبلغ من كناية بيئية هي «الأرض اليباب» عنواناً لقصيدته الشهيرة. وبالمناسبة فقد استوحى إليوت عنوان قصيدته من سرد الرحالة الإنجليزي تشارلز داوتي عن رحلاته ومغامراته في جزيرة العرب في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي. ولكن أوروبا لم

تتحول إلى «أرض يباب» سوى في خيال الشاعر ومتلقيه الذين تشبعوا بصور «الأرض البكر» و«الجزر الخضراء، » وما يقابلها ضرورة من صور سلبية عن «أرض يباب» و «صحار مجدبة» وتلك كلها صور مجازية طالما داعبت مخيلة شعراء الرومانطقية الغربية بدءاً بأبيهم الروحي جان جاك روسو وانتهاءً بشاعر «الرياح الغربية» جون كيتس.

ومع ذلك الدمار البيئي والروحي الذي أقلق شاعر الحداثة الغربية، لم تعدم الذات الأوروبية الوسيلة لتضميد جراحها والعودة أقوى مما كانت عليه قبل الحرب. ولكنها تناست في خضم أنانية الذات أنها طوال تاريخ سيادتها على الكون قد عملت على تدميره تدميراً واقعياً وليس مجازياً، ولم تحاول قط المساهمة في إعادة بناء ما دمرته، أو المساهمة في ترميم الثغرات البيئية التي خلفتها حروبها وغزواتها على مدى التاريخ. ونحن نسمع صدى لكل ذلك في كل فصل من فصول كتاب جيمس كليفورد، وخاصة في نقاشه المستفيض لثقافة هنود أمريكا أو الثقافة الأفريقية أو ثقافة غينيا الجديدة التي تحولت إلى معروضات وقطع أثرية متناثرة في ردهات المتاحف الغربية.

فقبل محاولتها في حربين عالميتين طاحنتين تدمير الذات، كانت ثقافة الرجل الأبيض قد دمرت البيئة والإنسان في التخوم وذلك منذ مطلع عصر النهضة الأوروبية، لتعود إلى وعيها في نهايات القرن العشرين منادية بالحفاظ على البيئة التي دمرتها المصانع الأوروبية والشركات متعددة الجنسيات وليدة الإرث الاستعماري والتوسع الإمبريالي خارج الحدود الأوروبية، الذي تزامن مع بزوغ الحضارة الأوروبية في مطلع القرن السابع عشر الميلادي.

والذي لا يعرفه الكثيرون أن تدمير البيئة وتحويلها إلى «أرض يباب» كان نتيجة مباشرة لتعطش الصناعة الأوروبية لمزيد من المواد الخام التي لم تجلب من غابات أوروبا، ولكنها جلبت من «الجزر الاستوائية الخضراء» التي حلم بها شعراء الرومانسية إبان الثورة الصناعية الأوروبية، وحوَّلها الرأسمال الغربي - بعد اكتشافها واستغلالها - إلى مصادر تغذية أولية لصناعته الثقيلة. ومن المفارقات التاريخية أن يسبق الخيال الشعري الخيال

الصناعي والاقتصادي في ابتكار مصادر بيئية جديدة لصوره البلاغية والسردية. فقد سبق الاستغلال الاقتصادي لبيئة «الآخر» استغلال لغوي وخيالي، حيث حلّق الشعراء والروائيون الغربيون بعيداً عن الفضاء الأوروبي. وما لبث أن لحق بهم حشد من علماء ثقافات الشعوب غير الأوروبية، يضربون خيامهم وسط سكان الجزر الخضراء بدعوى دراستها ودراسة سكانها. وهنا يطلعنا كليفورد على تاريخ تلك المغامرة الأكاديمية وما نتج عنها من تدمير للمستعمرات وقاطنيها من الشعوب غير الغربية.

ولكن قبل ذلك تأمل معي شكسبير الذي جسد في مسرحيته الخالدة «العاصفة»، بداية هذه المغامرة، فها هو يغزو مع بطل مسرحيته بروسبيرو، ذلك الفيلسوف الساحر الذي يجسد الروح العلمية الغربية، جزيرة استوائية خضراء في التخوم، ويستعبد مواطنها الأصلي كالبان، الذي أصبح في العصر الراهن رمزاً لكتاب العالم الثالث الرافضين للهيمنة الأوروبية. وهذه المسرحية الرائعة تجسد بشكل درامي مكثف عملية اكتشاف «الجزر الخضراء» مصادفة، وعملية تحويلها مع الزمن إلى مصادر طبيعية لدعم بنية الصناعة الأوروبية التحتية، ومن ثم تحويل الجزر مع الزمن إلى أرض يباب، أي إن خيرات ما يعرف «بالجزر الخضراء» تنهب لدعم الاقتصاد الأوروبي، وحين تنضب مواردها الطبيعية وتشوه بيئتها الجميلة يتم التخلي عنها وترمى بتهمة التخلف وعدم القدرة على التطوير الذاتي للحاق بركب الحضارة الغربية. وقد أصبحت «جزيرة كالبان» رمزاً حياً وصورة مجازية ترمز إلى اضطراب التوازن في علاقات المراكز والتخوم كما تصورها أدبيات ما بعد الكولونيالية النقدية.

وليس من المبالغة القول: إن خطاب شكسبير الدرامي حول الجزر الخضراء كان بمثابة «أنموذج إرشادي» وفقاً لاستعمال توماس كون في دراسته عن بنية الثورات العلمية. فلم يلبث الخيال الغربي أن طور خطاباً معقداً عن «الجزر الاستوائية الخضراء» تشكلت مفرداته في رحم الذائقة الشعرية الغربية، لتجد صداها في زمن وجيز يتردد في ثنايا الخطابات

العلمية والاقتصادية والسياسية عن الآخر، التي تحولت مع الزمن من ممارسة كتابية ونظرية إلى ممارسة عسكرية واقتصادية مباشرة. وكانت أبعاد ونتائج هذه الخطابات التاريخية والسياسية محل دراسات أكاديمية وعلمية أخذت في التزايد منذ عقد من الزمان وخاصة بعد الأنباء المخيفة عن تدمير طبقة الأوزون.

لكن معظم الدراسات البيئية التي تمحورت حول قضية «ثقب الأوزون» تناولت في أغلبها أهمية الوعي البيئي في نطاق المنظومة الغربية، ونادت بضرورة تصحيح وسائل التعامل مع البيئة وأساليبها. لكن هذه الدراسات لم تُعنَ - إلا في النادر اليسير - بنتائج الاستغلال الغربي لبيئة «الجزر الاستوائية الخضراء»، بل إن السوء بلغ ببعض الباحثين وحماة البيئة الغربيين مدى من التعامي لدرجة اتهام دول العالم الثالث بأنها السبب المباشر في خرق الأوزون وتدمير البيئة.

يدلنا تاريخ التوسع الغربي في فضاءات العالم وما تبعه من استغلال مباشر وغير مباشر للبيئة الطبيعية ومصادرها الناضبة التي لا يمكن تعويضها على أن هناك بعداً آخر لحكاية تدمير الأوزون، وهذا البعد السردي ما زال مسكوتاً عنه، ويحتاج إلى من يعيد صياغته وإبرازه للعين الأوروبية وذلك من واقع السجلات الرسمية التاريخية للاستعمار الغربي. ففي حين حافظ الغرب على بيئته الطبيعية خضراء محمية من ضراوة تسلط اقتصاد السوق الحر، كانت «الجزر الاستوائية الخضراء» مسرحاً مشاعاً للمستكشفين الأوروبيين ومن تبعهم من المغامرين، مثل: الصيادين ورجال الأعمال أو وكلاء المصانع والشركات الغربية التي كانت تبحث عن كنوز وثروات طبيعية مثل الذهب والمعادن النفيسة والعاج وفراء الحيوانات؛ كي يتم اقتلاعها من بيئاتها الأصلية لتصدر إلى أوروبا بصفتها مواد أولية تدخل في معظم الصناعات الكبرى.

وقد أدى هذا الغزو الضاري على مر الزمن إلى انقراض العديد من أنواع الحيوانات والطيور والمخلوقات والثروات الطبيعية، فكان انقراضها إيذاناً بتدهور بيئي لا يمكن

إصلاحه. ولم يقتصر الأمر على تجريد البيئة من ثرواتها الحيوانية وكنوزها الطبيعية بل حولت هذه الجزر إلى مراكز سياحية فأقيمت «صناعة سياحية» تهدف إلى جذب السائح الغربي الذي تسابقت الشركات الأوروبية إلى بناء مستوطنات وفنادق كبرى توفر له مغريات الحضارة الغربية ووسائل الراحة في التخوم، غير آبهة بما ألحقته تلك المنشآت بالبيئة المحلية من تدمير وإخلال خطير بالتوازن البيئي. ومع ذلك فإن حكاية تدمير «الجزر الاستوائية الخضراء» لم تدخل بشكل مكثف في خطاب «حماة البيئة» الغربيين، ولو تتبعوا تاريخ هذه الحكاية لعرفوا أن عملية إصلاح «الأوزون» ينبغي أن تبدأ من تلك الفضاءات البعيدة التي دمرتها آلية بناء الحضارة الغربية.

-٣-

يناقش كتاب «مسارات» هذا الإرث الغربي من منطلق وعي تاريخي حاد، وعي بخطايا الخطاب الغربي عن الآخر ووعي بتداعيات هذا الخطاب واعتماده اعتماداً كلياً على الترجمة الثقافية. وتأتي بعد ذلك كله أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١م وتوابعها التي ما زال العالم - وخاصة عالمنا لعربي - يعاني تبعاتها، وربما سيعاني منها زمناً طويلاً، ولعل من أخطر ما تمخضت عنه تلك الأحداث أن الأضواء الإعلامية العالمية سلطت في المملكة العربية السعودية بصفة خاصة؛ مما شجع عدداً غير قليل من مراسلي وكتاب مختلف وسائل الإعلام على التوافد إلى المملكة تباعاً. بل إن هذه الأحداث قد أدت إلى إحياء الخطاب الاستشراقي في أسوأ صوره، وربما أدت إلى تبني إستراتيجيات الخطاب الإنثروبولوجي الغرائبي الذي انتقده جيمس كليفورد في أسلوب يتسم بالقوة وبلاغة الحجة. وأنا لا أبالغ إذا ما قلت إن هذا الحدث التاريخي المشؤوم قد أدى إلى إحياء خطاب الإنثروبولوجيا الغرائبية وخطاب الاستشراق كما يجسده برنارد لويس وتلاميذه الذين استغلوا هذا الحدث للعودة إلى الأضواء بعد ما همشهم إدوارد سعيد.

ومن خلال عملي بصفتي نائباً لرئيس تحرير جريدة سعودي جازيت ورئيساً

لتحريرها، كان العديد من الإعلاميين والباحثين الغربيين يقصدون مكاتب جريدتنا بهدف الحصول على أكبر قدر من المعلومات والحقائق عن الشعب السعودي وثقافته وبناه الاجتماعية، وفي أغلب الأحيان كان لي شرف محاورتهم، والإجابة عن أسئلتهم واستفساراتهم. وما لفت انتباهي من خلال هذه التجربة أنني أصبحت أؤدي فيها دور المترجم والمرشد الثقافي، وهما دوران أفرد لهما كليفورد حيزاً كبيراً من سرده عن العلاقات الثقافية عبر الأمم، وفي أحيان كثيرة أجد نفسي مضطراً أن أقارن ما يحصل في مجتمعي بما يحدث في المجتمعات الغربية، ومن هذا المنطلق وجدت أن البعد الثقافي في الترجمة والحوار عبر الثقافات المختلفة أصبح ضرورة حتمية، حيث لن يستطيع المترجم إيصال المعلومة بشكل واضح ودقيق إلا حين يتوافر له إلمام جيد بثقافته القومية وثقافة الآخر. وسأورد في نهاية هذه المقدمة مثالاً صارخاً على خطورة الترجمة الثقافية، وذلك من خلال مناقشة مختصرة لترجمة مصطلح «الجهاد» في سياق أكاديمي، ما لبث أن وجد طريقه إلى مختلف وسائل الإعلام الغربية، ولعل هذا المثال يختصر بشكل مقتضب نوعية الحوار مع المراسلين والكتاب الغربيين، الذين يجهلون الثقافة العربية والإسلامية بشكل محزن، ومع ذلك تجدهم يدعون أنهم خبراء في ثقافتنا ومجتمعاتنا.

-٤-

حين نتحدث عن العولمة فنحن نتحدث عن تغير جذري في مفهوم الهوية، فبدلاً من الحديث عن هوية قومية أو شخصية قطرية، بات البعض يتحدث عن هوية معولمة تتحدد ماهيتها إلى حد بعيد من خلال التواصل عبر لغات وثقافات عدة؛ مما يجعل الترجمة تؤدي دوراً أساسياً في تشكل الهوية في بعديها الزمني والمكاني. ولعل أحداث الحادي عشر من سبتمبر قد أثبتت - بما لا يدع مجالاً للشك - مدى الحاجة إلى «خبراء» في لغات وثقافات العالم وخاصة تلك اللغات والثقافات المهمشة بالنسبة إلى المنظومة الأوروبية- الأمريكية.

فمنذ الحادي عشر من سبتمبر اكتشف الغربيون، والأمريكيون على وجه خاص، إن إرثهم الاستعماري وتوسعهم الإمبريالي عاد ليهددهم من الداخل، فلم يعد العالم الثالث هناك فقط، بل بات متموضعاً داخل مدنهم الرئيسية. فلابد لهم من فهمه وفق شروطه اللغوية والثقافية، والتي غالباً لا يحسنونها (٢).

ويتحدد دور هؤلاء الخبراء من خلال تأديتهم دور الوسيط في الحوار والتفاهم المتبادل بين ثقافات ولغات التخوم وثقافات ولغات المراكز، بل هم يؤدون دوراً أهم في عملية التفاعل الثقافي، الذي أخذ يفرز أنواعاً جديدة ومختلفة من أشكال الهوية، ولذا لم يعد دور الترجمة مقتصراً على احتراف الترجمة الأدبية أو التقنية فقط، بل تعداه إلى دورها الأساسي في تشكل ثقافة عالمية تولدت عن تزايد وتيرة الهجرة عبر الحدود لأفواج من النازحين والمهاجرين واللاجئين بحثاً عن حياة أفضل. ونتيجة حتمية لهذا التواصل الكوني، أصبح التفاعل بين الثقافات القومية المختلفة يعتمد على الترجمة، التي لم تعد ترفاً بل أصبحت ضرورة إنسانية؛ مما يتطلب عناية كبرى بها، وإخضاعها للدراسة والبحث في بعديه النظري والتطبيقي، وذلك حتى يتم التفاعل البناء بين ثقافات العالم وبشكل يتجاوز الهرمية أو مفهوم المراكز والتخوم. ونتيجة حتمية لهذا التفاعل بات من نافلة القول: إننا نتعامل مع أنواع عدة ومتشابكة من الهوية، التي أصبحت واقعاً معاشاً لمن قدر لهم أن يحيوا حياة المهاجرين أو اللاجئين أو المسافرين عبر حدود عالم ما بعد الحداثة.

وفي هذا السياق يغدو مفهوم الترجمة الثقافية مفهوماً شاملاً لوصف حقل أكاديمي أخذ في التشكل في غضون العقود الثلاثة الماضية، كما أنه يدل على ممارسة فعلية ليس فقط في إطار

---

(٢) نشر البروفسور دنيس بارون، أستاذ الأدب الإنجليزي واللغويات بجامعة آلنيوي مقالاً مهماً في جريدة النيويورك تايمز، يتحدث عن هذه الظاهرة متهماً الأمريكيين بأنهم لا يفهمون ثقافات العالم؛ لأنهم لا يفهمون لغاته: America Doesn't Know What the World Is Saying، ٢٧ أكتوبر ٢٠٠١م، The New York Times,

المجتمع الكوني الجديد بل على مر تاريخ علاقات التبادل الثقافي الدولي. فالجذور الثقافية لمختلف القوميات عادة ما تسرد من خلال رؤية ذاتية تتحدث عن تجربة جماعية محددة تستلهم أمجاد الماضي وتطلعات وطموحات الحاضر والمستقبل. ولكن النزوح الجماعي ونشوء مجموعات الشتات في مختلف مناطق العالم، التي تولدت عن صراعات قومية وعرقية واقتصادية في ظل عولمة ما بعد الحداثة وانهيار الحدود التقليدية، أدت إلى الشك في فكرة «القومية» بصفتها سرداً جماعياً ثابتاً تتحدد من خلاله هوية قومية صرفة للفرد والجماعة(٣).

ونتيجة لهذا الوضع الجديد تم طرح العديد من الأسئلة والقضايا الشائكة التي ما تزال موضع جدل ونقاش علمي مستفيض، وسأطرح بعضها هنا: ما الذي يحدث للسرديات القومية المشتركة حين تنزح بعض الفئات من أقاليم المنشأ إلى أقاليم مغايرة لها؟ ما دور الصراع بين ثقافة الوطن الأم والوطن الجديد في تشكل هوية المهاجر وهوية المقيم؟ وهل ينتج عن هذا التفاعل بين الثقافتين أشكالاً من التواصل يمكن ترجمتها من وإلى إحداهما؟ وإلى متى تظل اللغة القومية بمعزل عن هذا التفاعل الثقافي؟ وهل تتأثر بنية اللغة الأم ببنية لغة المهجر؟ وما دور المهاجرين في عملية التهجين الثقافي واللغوي، الذي غدا سمة من سمات ما بعد الحداثة؟ وهل ما زال مصطلح «المواطنة» مثلاً، يحمل الدلالات ذاتها في الثقافة الأوروبية أو الثقافة العربية أو الثقافة الصينية؟ وما دور الهجرة والسفر في تشكل مفاهيم جديدة للترجمة والثقافة؟ وما دور

---

(٣) وللاطلاع على مناقشة مستفيضة للقضايا التي أتحدث عنها هنا فإنني أنصح القارئ بالاطلاع على الدارسات والبحوث المتوافرة على الرابط: http://polyglot.lss.wisc.edu/ctp/whatis.shtml، وهذا موقع يعنى بدراسات الترجمة الثقافية وقضايا الهوية والهجرة وهو تابع لمشروع ترعاه جامعة وسكونسن الأمريكية (University of Wisconsin, Madison) ويقوم على رعاية بحوث ودراسات تدور في معظمها حول القضايا التي تتبعتها في هذه الورقة. كما أنصح القارئ بمراجعة كتاب صدر حديثا عن روتلدج

Gender in Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission, by Sherry Simon (Translation studies, Routledge, 2002).

العولمة وثقافة الاستهلاك وأوعية نقل المعلومات ووسائل الإعلام الجديدة في بروز هوية معولمة ومهجنة؟[٤] وفي الفصل العاشر من كتاب مسارات نجد كليفورد يهتم بهذه القضايا ويناقشها ضمن مسارات عدة ومتداخلة؛ مما يجعل ما أقوله هنا توطئة أولية لكل ذلك.

– ٥ –

وهذه القضايا تثار اليوم في أوساط المهتمين بالترجمة الثقافية في بعديها النظري والتطبيقي، وهي في مجملها تشكل قضاياً أساسية في الحوار الثقافي، الذي أخذ منذ مطلع العقد الأخير من القرن الماضي في جذب اهتمام العديد من الباحثين في ثلاثة حقول متداخلة بشكل كبير هي: حقل الدراسات الثقافية cultural studies، وحقل دراسات الترجمة translation studies، وحقل دراسات ما بعد الاستعمار postcolonial studies، وباتت هذه الظاهرة تعرف في الأوساط الأكاديمية الغربية المهتمة بالترجمة بظاهرة التحول المعرفي نحو العناية بالمنتج الثقافي cultural turn، وهو تحول أملته ضرورة فهم تأثيرات وتداعيات العولمة في الثقافات المحلية وفي تكون هوية مهجنة[٥]. فبدلاً من التركيز في الترجمة بصفتها ممارسة لغوية يتم من خلالها نقل

(٤) لعل الثقافة العربية من أول الثقافات العالمية التي شهدت تجارب مثيرة في سياق الهجرة والنزوح، وإذا ما تغاضينا هنا عن انتشار الثقافة العربية والإسلامية إبان ازدهار الحضارة الإسلامية ومدى تأثيرها وتأثرها بالثقافات التي تداخلت معها شرقاً غرباً، فإن لنا تجربة رائدة تتمثل في أدب المهجر، والذي يعد الآن مكوناً تاريخياً مهماً من مكونات الأدب العربي الحديث، ولكن للأسف لم أجد أي دراسات تعنى بجانب الترجمة في سياق أدب المهجر، ومفهوم الترجمة هنا لا يقتصر على الترجمة اللغوية ولكنه يتعداه إلى مفهوم الترجمة الثقافية بصفته ترجمة الأشكال الأدبية وتبنيها، وترجمة المصطلح الأدبي، وتوليد أنواع أدبية موازية لما هو متوافر في ثقافة المهجر سواء كان ذلك في أمريكا الشمالية أو في أمريكا الجنوبية. ومن هذا المنطلق فكم نتمنى أن يعنى دارسو أدب المهجر العربي وثقافته بالإجابة على بعض الأسئلة التي طرحتها هنا.

(٥) بالرغم من وجود العديد من الدراسات المعاصرة الساردة لتاريخ هذه الظاهرة فسأكتفي بإيراد مرجعين أساسين يسردان تاريخها، ولعلهما من أهم المراجع الكلاسيكية في هذا السياق:

Bassnett, Susan, Translation Studies, London and New York, Methuen, 1980.

وهناك كتاب آخر ما زال يثير الكثير من الجدال هو:

Venuti, Lawrence: The Translator's Invisibility, a history of translation, Routledge, 1995.

النصوص من لغة إلى أخرى بات الاهتمام منصباً على الترجمة؛ لأنه حدث ثقافي يتم عبر ثقافات عدة، فعندما يترجم نص ما فإن الترجمة لا تقتصر على النقل اللغوي ولكنها تتعدى ذلك إلى نقل حمولات النص الثقافية والإيديولوجية، حيث تصبح الترجمة عملية تفاوض ثقافي بين ثقافة أجنبية وثقافة محلية، وينتج عن هذا التفاوض نص حواري متعدد الأصوات هجين السمات. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا تقتصر الترجمة بصفتها نشاطاً ثقافياً تبادلياً على ترجمة المنتج اللغوي بل تتعداه إلى ترجمة منتجات ثقافية أخرى ووفق أساليب مختلفة تتدرج من ترجمة أفلام الرسوم المتحركة والمسلسلات التلفازية إلى مواقع الشبكة العنكبوتية (الإنترنت) وتتجاوز ذلك إلى المتاحف، والمحافل والعروض الثقافية بوصفها منتجات بصرية تترجم ثقافة ما إلى ثقافة أخرى.

هذا التحول المعرفي، أو التحول في النماذج المعرفية Paradigm Shift يظهر بوضوح في عنوان كتاب جيمس كليفورد «مسارات» وكما أشرت آنفاً فقد كانت لي تجربة مثيرة في ترجمة هذا النص نتج عنها تأملات ذاتية كانت وما زالت تدور حول الترجمة الثقافية ومدى أهميتها في هذا المنعطف التاريخي الخطير من تاريخنا وتاريخ العالم.

يشمل كتاب كليفورد على توليفة مدهشة من البحوث العلمية، والتأملات الذاتية، والقصائد، وسرد الرحلات، ووصف المتاحف، ودراسات خطوط سير الرحلات الأدبية والجغرافية والإثنوغرافية والإنثروبولوجية عبر الثقافات العالمية، وكيف مهدت تلك السرديات من خلال ترجمتها لثقافة الآخر إلى انهيار الحدود وتداخل الثقافات. وهذه المواضيع المثيرة في حد ذاتها تدور في مجملها حول اقتران ظاهرتي الترجمة والترحال دوماً؛ ليتولد منهما تداخلات وتفاعلات عبر ثقافية تتمثل في التنقل عبر مسارات متداخلة عبر حدود جغرافية وسياسية وثقافية متشابكة انعكست آثارها على مسائل الهوية والهجرة والانتماء الثقافي والإقليمي. وكل مسار من هذه المسارات يفضي في النهاية إلى حالات من الصراع والمواجهات الثقافية، التي يتم التعامل معها من خلال الترجمة في مفهومها

الحرفي والمجازي. فالترجمة هنا ما زالت تعني الترجمة من لغة إلى لغة أخرى، هذا من جانب، ومن جانب آخر تعني ترجمة التجارب الشخصية الناتجة عن التنقل بين ثقافات العالم المختلفة إلى نصوص كتابية تعنى بتقريب وفهم ثقافة الآخر المختلف في سياق ثقافة كتابية محلية. ولكنها تعني أيضاً ترجمة ثقافة ما إلى ثقافة أخرى من خلال وسائل غير لغوية مثل المتاحف، والصور، والأفلام الوثائقية والترفيهية.

ولعل مما يميز كتاب كليفورد أنه نصٌّ متعدد الأصوات، متعدد اللغات، متعدد الاهتمامات، متعدد التخصصات العلمية، ينطلق من ميادين البحث العلمي الإثنوغرافي والإنثروبولوجي؛ ليعرج على الموسيقا الشعبية، والثقافة الشعبية السائدة في الغرب، أو في بلدان العالم المختلفة، ثم ينعطف نحو سرد الرحلات والنصوص الأدبية والإثنوغرافية، لينتهي في ردهات المتاحف العامة والخاصة. إنه يتعامل مع الإرث الثقافي الإنساني في شمولية كبرى تجعل المترجم يقف حائراً كيف يترجم كل ذلك، ومن أين له المصادر اللغوية والثقافية المسعفة، فمهما كانت ثقافته الكونية واسعة ومتعددة، فهي تظل محدودة في مواجهة زخم هائل من المصطلحات، والثقافات المتجاورة على صفحات الكتاب كما هي في الواقع الزمني والمكاني. ومن هنا وجدت نفسي مشاركاً في رحلات عبر ثقافية تتعدى المفهوم التقليدي للترجمة والترحال، فمن أين ابتدئ رحلتي وأين سأنتهي؟

-٦-

ومن هنا وجدت نفسي مرغماً على الدخول في رحلة من نوع آخر، رحلة في غياهب شبكة الإنترنت ومواقعها ذات العلاقة بالتداخل الثقافي والترجمة، ولم لا وكليفورد ذاته قد خصص العديد من الصفحات في كتابه للحديث عن الشبكة العنكبوتية بصفتها فضاءً افتراضياً تدور على ساحاته حواريات عبر ثقافية، ما تلبث أن تترجم إلى بحوث علمية ودراسات عبر ثقافية تسهم في تعميق التحول المعرفي نحو الدارسات الثقافية ودراسات العولمة وما بعد الاستعمار ودراسات الترجمة بصفتها رابطاً أساسياً بين هذه المسارات المعرفية المتداخلة. وهنا

تأتي المفاجأة بالنسبة لي على الأقل، حيث اكتشفت عبر هذه الرحلة أن كتاب كليفورد يعد حلقة من سلسلة منظومة طويلة من البحوث والدراسات المعنية بما بات يعرف بالتفاوض عبر الثقافي أو Intercultural Negotiation، ويطلق عليه أيضاً «اجتياز الحدود» crossing bor-ders، في عالم مترابط ومتداخل الاهتمامات والتوجهات على نحو متزايد. ومن هذه الرحلة الاستكشافية، استنتجت أن كتاب «مسارات» كليفورد لا يعدو أن يكون ذاته «مساراً» ضمن مسارات متداخلة في نسق معرفي أخذ في التشكل منذ أواخر القرن العشرين، واكتشفت أيضاً أن عملية الربط بين الرحلة والترجمة في عنوان الكتاب، ومن خلال معالجاته النقدية، لم تأت صدفة، بل إن هذين المفهومين يتمركزان في صدارة النسق الجديد.

ونتج عن هذا التحول المعرفي العديد من المشاريع، التي أخذت في إعادة التفكير حول عمليات التفاوض الحواري عبر الثقافات المختلفة، منطلقة من مفهوم مقارنة الثقافات التي تشكل خلفية متنوعة للعولمة في إطارها الشمولي. ومع أن هذه الدراسات تنطلق من منظور ثقافي فكري غربي، إلا أن هناك مجالاً واسعاً وخصباً لدراسات العالم النامي ودراسات ما بعد الاستعمار. ولكي أفهم كتاب كليفورد كان لابد لي من وضعه في سياق نسق معرفي جديد، ثم أنظر إليه بصفته تجلياً نصياً للنسق المعرفي المتكامل. والجميل في هذا النسق المعرفي أنه لا يتمركز في بلد واحد، بل يتخذ لنفسه مراكز عدة ولكنها تكمل بعضها البعض، فمن الهند والصين واليابان، إلى ألمانيا وبريطانيا وفرنسا، ومن كندا والولايات المتحدة إلى أمريكا اللاتينية. ونتساءل أين العالم العربي والإسلامي من هذا التحول المعرفي، ولكن هذه قضية أخرى سأتحدث عنها لاحقاً وإن كان كليفورد يورد في أماكن مختلفة من الكتاب استشهادات من أماكن مختلفة من العالم الإسلامي.

ففي الهند تقوم مجموعة دراسات «التابع» أو - Subaltern Studies Group تحدثت عنها باقتضاب آنفاً- بجهد رائع في ترجمة أصوات التخوم إلى لغات المركز، وبات لهذه المجموعة النشطة تأثيرٌ كبيرٌ في مراكز البحوث الغربية، بل هم يحتلون مكان الصدارة في

كتاب كليفورد ذاته، والذي يصعب فهمه دون الإلمام بدراسات هذه المجموعة، حيث يستهل كتابه بفقرة مطولة مقتبسة من دراسة إثنوغرافية للباحث والروائي الهندي الشهير أميتاف غوش، وهي دراسة تعتمد على رحلات الكاتب الهندي في مصر وترجمته للحوار والمواجهات التي دارت بينه وبين أفراد قرية من صعيد مصر، ليكتشف أن جميع سكان القرية بشكل أو آخر جميعهم مسافرون مثل الباحث ذاته، حيث أخذتهم الأسفار والتنقل من قريتهم إلى شواطئ الخليج العربي، ومن ضفاف النيل إلى ضفاف السين والدانوب بحثاً عن العمل والدخل المادي، ومنهم من سافر إلى الحج. وهكذا يكتشف الباحث الهندي أن هناك أوجه شبه كبيرة بين المصريين والهنود، فكلهم مسافرون يعبرون الحدود من بلد إلى آخر، ويحملون معهم ثقافتهم الأم، ويستمدون من الثقافات التي يسافرون إليها كثيراً من القيم والعادات ليعودوا بها إلى الوطن مما يسهم في زعزعة الهوية القومية وثباتها (٦).

أما في ألمانيا فهناك العديد من المراكز، التي تعنى بقضايا التفاوض والترجمة عبر الثقافات مثل جماعة The Istitut fur Interkulturelle und Internationale Studien أو InIIS، وهي جماعة تركز في أبحاثها وكتاباتها على عمليات التغير الاجتماعي والتكامل الناتجة عن الصراع الثقافي والتحرك نحو العولمة الثقافية والاجتماعية. وهذه المجموعة تتكون من علماء وباحثين متخصصين في علوم الفلسفة والاجتماع والسياسة والدراسات الثقافية وقضايا الهجرة والنزوح، ويركزون في دراساتهم وحوارهم في قضيتين متداخلتين هما: أثر التنوع الثقافي والتخوم الثقافية على المجتمع ككل، وقضية دراسة وفهم أشكال العولمة وأسبابها ونتائجها وما يتشكل عنها من هويات مهجنة وربما معولمة لا تنتمي إلى ثقافة محددة.

---

(٦) وعلى حد علمي فلم يترجم كتاب غوش إلى العربية رغم أهميته وغناه، فهو يعد من أولى الدراسات التي يقوم بها باحث إنثروبولوجي غير غربي لثقافة عربية. والكتاب في حد ذاته يعد تحفة فنية وترجمة رائعة لالتقاء ثقافتين عريقتين مثل الثقافة المصرية والهندية، ولمن أراد مزيداً من المعرفة عن هذه القضية الحيوية فلينظر إلى:
Ghosh, Amitav: (1992) In an Antique Land, London: Granta Books.

وهناك مجموعة ألمانية أخرى تنطلق من جامعة فرايبرغ الألمانية، وتركز في دراساتها في قضايا الهوية وعلاقتها بقضية الآخر. ولعل ما يميز هذه الجماعة عن سواها هو تنوع اهتمامات أعضائها، فلهم اهتمامات تشمل دراسات الاتصال، وعلوم الاجتماع، والنفس، واللغويات، والأدب، والآثار، والتاريخ، الإنثروبولوجيا، والديانات المقارنة، ودور هذه المعارف في تشكل مفاهيم الهوية والآخر. كما أن لهم دراسات مهمة في قضايا التداخل الثقافي، والقوميات، وظواهر عداء الأجانب، والتطهير العرقي، والعنصرية، وهم أيضاً يقومون بمقارنة هذه المفاهيم عبر ثقافات مختلفة أخذت تتشكل داخل ألمانيا وأوروبا وذلك من خلال جماعات الشتات والمهاجرين القادمين من شمال أفريقيا وآسيا. ولهم دراسات في العولمة وأثرها على التنوع الثقافي، كما أنهم مصممون على تطوير أدوات بحثية ونقدية تمكنهم من دراسة وفهم التفاوض الثقافي عبر الثقافات المختلفة؛ مما يجعل الترجمة وسيلة أساسية في تعاملهم مع الظواهر التي أفرزتها العولمة.

أما دراسات الترجمة الثقافية فقد انطلقت أساساً من بريطانيا، وذلك بفضل جهود جماعات الشتات القادمة من شبه القارة الهندية وأفريقيا، وهناك العديد من المراكز البريطانية الشهيرة بهذا التوجه وخاصة في جامعة برمنجهام وجامعات وسط بريطانيا في كل من وورك وليستر وكافنتري، حيث يكثر المهاجرون من الهند وباكستان على وجه الخصوص. ولعل مما يهمنا هنا أن هناك العديد من الجاليات المسلمة في هذه المناطق، وهم يؤدون دوراً ثقافياً خطيراً في التعريف بالثقافة الإسلامية التي تعرضت لهجمة شرسة منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وبات الآن من المحتم تكثيف التواصل معهم والاطلاع على نشاطهم في مجال التواصل الثقافي.

وفي مجال المقارنات الثقافية والأدبية نجد هناك العديد من المجموعات داخل أمريكا وكندا، وجميعها تعنى بدراسة ومقارنة الثقافات التي تشكل خلفية المجتمع الأمريكي المعاصر بدءاً بثقافة الرجل الأبيض، وثقافات أمريكا اللاتينية والثقافة الأفريقية الأمريكية

وثقافات شرق آسيا وخاصة ثقافتي الصين واليابان. كما أن لهذه المجموعات عناية خاصة بالتشكل اللغوي لهذه الثقافات المتصارعة على الساحة الأمريكية، ومن ثم فهم يعنون بدراسات الترجمة. ومعظم هذه الجماعات مرتبطة بجماعات مماثلة في أمريكا اللاتينية ومعظمها يعنى بالترجمة من الأسبانية والبرتغالية والإنجليزية والعكس بالعكس. ومن الجدير ملاحظته أن هناك جيلاً جديداً من الكتاب والمبدعين من أبناء المهاجرين العرب إلى أمريكا، ولهم إنتاج غزير منشور باللغة الإنجليزية؛ مما يشكل ظاهرة جديدة تستلهم أدب المهجر العربي، ولكن للأسف لم نلتفت بعد لهذا المنتج الثقافي كما التفتنا إلى أعمال أدباء شمال أفريقيا المكتوبة باللغة الفرنسية. ولعل الوقت الآن قد حان للتعرف على هؤلاء الكتاب والمبدعين ومحاولة ترجمة أعمالهم، التي ستصبح مصدراً خصباً للدراسات الثقافية ودراسات الترجمة[٧].

---

(٧) كما وضحت هنا فهناك العديد من المواقع الإلكترونية، التي تعنى بقضايا الهوية والدراسات الثقافية والترجمة والتفاوض الثقافي ونحوها، وفيما يأتي أقدم قائمة ببعض هذه المواقع؛ لتعميم الفائدة، والاستعانة بها مستقبلاً، ومتابعة التطورات في هذا المجال العلمي الذي أخذ في التنامي بشكل مذهل:

http://www1.uni-bremen.de/~iniis/

http://www.phil.uni-freiburg.de/SFB541/

http://www.uni-koeln.de/phil-fak/roman/home/geyer/kkt/expose.htm

http://www.byu.edu/~icla/publications/history.html

http://www.chass.utoronto.ca/liist/

http://www.brown.edu/Departments/Hispanic_Studies/Juliortega/Transatlantic.htm

http://www.tuh.nl/mcts/

http://clcwebjournal.lib.purdue.edu/clcweb01-2/

http://www.warwick.ac.uk/fac/arts/BCCS/

-٧-

وبما إن كليفورد يعد من رواد الدراسات الثقافية والإثنوغرافية، فقد بدأت بتعريفات الدراسات الثقافية لأكتشف أن هناك تعريفاً للثقافة، سهلاً وجامعاً، ينطبق أيضاً على الترجمة كما سنرى، ووفقاً لهذا التعريف تعد «الثقافة مجموعة من الآليات أو العمليات الاجتماعية ينتج عنها معان متداولة ومتبادلة»[٨] . أي إن الدراسات الثقافية تتعامل مع إنتاج المعاني اجتماعياً. ولذا فمن المحبذ البدء من المنطلق الواقعي للمعنى، أي من الدلالات اللغوية. فالدال هو كل ما ينتج عنه معنى من المعاني المتداولة. وإذا ما تأملنا الترجمة في سياقاتها المختلفة لوجدنا أنها نشاط ثقافي ينتج عنه معان منقولة من سياق ثقافي إلى سياق ثقافي آخر، فما تلبث أن تنتشر في سياقها الثقافي الجديد.

ليس هذا فقط، بل إن تعريفات العولمة في الدراسات الثقافية المقارنة كثيراً ما توحي أن الترجمة باتت ملازمة لأي نشاط يتم عبر الثقافات والحدود الجغرافية. فعادة ما يربط باحثون بارزون، مثل: لويس باركسون زامورا، وستيفن توتوسي دو زيبتنيك Steve Tostsy de Zeptnek، وأرنست جرابوفسكي Ernest Grabovszki وسواهم بين العولمة والدراسات الثقافية والأدبية المقارنة والترجمة. ولضيق المساحة سأكتفي بإيراد تعريف واحد فقط، فيذهب زامورا مثلاً إلى وصف العولمة على أنها مجموعة عمليات عبر ثقافية تجمع بينها أربعة عوامل مشتركة:

١ . توافر تقنية معلوماتية ووسائل اتصال جديدة.

٢ . بروز أسواق دولية جديدة .

٣ . تنقل وحركة الشعوب ومستوى الهجرة غير المسبوقة على مدى التاريخ، وما يصاحب ذلك من حالات النزوح والتهجير.

Tony Thwaites, (1994) Tools for Cultural Studies, P. 1 (٨)

٤ . إعادة تشكيل حدود الفضاء الكوني ورسمها .

ومن هذا الوصف يتبين لنا أن المسافات أخذت في التلاشي ، وأن المجتمعات الكونية أصبحت مترابطة على نحو متزايد ؛ مما يجعل أحداث أي جزء من القرية الكونية وما يصاحبها من معلومات تؤثر بشكل مباشر في بقية أجزاء القرية[٩] ، وهذا التعريف ضروري لمعرفة وإدراك توجهات عالم إنثروبولوجي مثل جيمس كليفورد ، وربما وجد القارئ المبتدئ في هذا الحقل المعرفي صعوبة في فهم مساجلات كليفورد في كتاب «مسارات» ، ولكن حين يستوعب القارئ تعريف زامورا للعولمة الثقافية فمن السهل عليه فهم الكتاب ككل وخاصة الفصل العاشر الذي يعد من أهم الدراسات المعاصرة عن ثقافات الشتات ، بل إنه يثير العديد من القضايا التي وجدت صداها في العديد من الدراسات التي اعتمدت كثيراً على وجهات نظر كليفورد كما جسدها في هذا البحث المهم للغاية .

وإذا ما تأملنا العوامل الأربعة ، التي تحدث عنها زامورا في تعريفه للعولمة ، والدالة في مجملها على ارتفاع حدة العولمة ، نلحظ أن الترجمة قاسم مشترك فيما بينها ، فتقنية المعلومات ووسائل الإعلام الجديدة تتطلب الترجمة من لغة المنشأ إلى لغات مستهلكي المنتج الإعلامي في مختلف أرجاء القرية الكونية . ولكم أن تتأملوا فقط أفلام الرسوم المتحركة المنتجة في اليابان أو في أوروبا أو أمريكا ومدى اجتياحها للعالم ، وكيف تتم ترجمتها ومدى تأثير هذه الترجمة في اللغات والثقافات المحلية ، التي باتت تستهلكها دون تفكير أو القيام بدراسات معمقة تستشرف انعكاساتها على الهوية والوعي القومي وذلك على المدى الطويل .

---

(٩) هناك مجموعة من الدراسات ومن ضمنها دراسات هؤلاء الباحثين وهي جميعها متوافرة من موقع CLCWEB: Comparative Literature and Culture: A WWWeb Journal، العدد ٣, ٤ (٢٠٠٢م)، ويمكن الوصول إليها من خلال الرابط الآتي : http://clcwebjournal.lib.purdue.edu/. أما دراسة Lois Parkinson Zamora التي لخصتها في هذا المقطع فقد جاءت تحت عنوان Comparative Literature in an age of Globalization ويمكن الرجوع إليها من خلال الرابط السابق .

أو لنتأمل ظاهرة الأفلام المكسيكية وكيف اخترقت الفضاء الدولي، سواء من خلال الترجمة أو الدبلجة كما هي عليه الحال في عالمنا العربي، والذي تشكل هذه المسلسلات الثقافية مصدر استهلاك ثقافي يومي يتهافت الكبار البالغون من الجنسين - قبل المراهقين والصغار - على متابعتها، وربما تمثل محتوياتها عن وعي أو غير وعي. أو تأمل في المقابل موسيقا الراي الجزائرية ومدى انتشارها في أوروبا وأمريكا، وموسيقا راي مثل حي للتعددية اللغوية والتداخل الثقافي، فهي خليط من لغات أربع هي العربية والفرنسية والأمازيغية (لغة البربر) وأحياناً الإنجليزية. وربما كانت موسيقا الراي هي أول منتج ثقافي من العالم العربي يغزو العالم بعد فن «الرقص الشرقي».

أما الفيديو كليب فيعد ظاهرة ثقافية كونية اجتاحت العالم بشكل لم يتهيأ لأي منتج آخر، وهي تقنية إعلامية ترفيهية جديدة تجمع بين الثقافة السمعية والبصرية، وتجمع بين الكلمة المغناة والموسيقا، وبين الحركة واللون في تناغم مثير. فهي شكل ثقافي معولم أطلقه في السبعينيات من القرن الماضي تلفزيون MTV الأمريكي، ليغزو مختلف الثقافات وتتم ترجمته وتوطينه في جميع أنحاء العالم ويطور ليتوافق مع الأذواق المحلية لكل ثقافة على حدة، فأصبح للهند MTV خاصاً بها، وأصبح للعالم العربي أكثر من محطة MTV واحدة. فمن الواضح إذن أن استيراد وتصدير المنتج الثقافي يعتمد على نوع جديد من الترجمة والتبني والاقتباس، ترجمة لا تقتصر فقط على الترجمة اللغوية بل تتعداها إلى ترجمة الذات وذوبان الهوية الوطنية في الآخر وتداخلها معه عن طريق تبني أسلوب حياته وطرائق تعبيره عن مشاعره الذاتية، حتى إنها تتعدى ذلك كله إلى ترجمة وتبني لباس الآخر وقيمه الثقافية وميوله الاستهلاكية، مما جعل الفئات المحافظة في المجتمعات العالمية تستشعر الخطر الكامن خلف هذا التشكل الكوني الثقافي الجديد.

ولا يتوقف التداخل الكوني عند هذا الحد، بل تسبقه حالات الهجرة والنزوح الجماعي من التخوم إلى المراكز العالمية. فربما أدّت تقنيات الاتصال وأوعية المعلومات

وحركة رؤوس الأموال والأسواق العالمية دوراً كبيراً في تلاشي وانهيار الحدود بين الثقافات، ولكن العامل الحقيقي الذي يزيد من حدة هذا التداخل الثقافي يكمن في تنامي مجتمعات المهجرين الجديدة في بلدان مثل بلدان أمريكا وأوروبا وحتى في بلدان مثل بلدان الخليج العربي. وهنا نجد تناقضاً صارخاً، فعلى المستوى الدولي نجد أن ثورة المعلومات وانتشار ثقافة استهلاك المنتج العالمي والمنتج الغربي على وجه الخصوص، تعمل على تهجين الذوق والعادات والقيم أينما حلت، ومن ثم توجد هوية معولمة، ولكننا نجد في المجتمع الغربي ذاته أن جماعات الشتات والهجرة قد ولدت أشكالاً من الاختلاف والتباين مع الثقافة السائدة. فمعظم هذه الجماعات ظلت محتفظة بجذورها القومية والثقافية، فعملت على خلق فضاءات لغوية وثقافية مستمدة من أوطانها الأصلية. فثقافة المهاجرين من شبه القارة الهندية أجبرت أحفاد الإمبراطورية البريطانية العظمى على الاعتراف بهم وبلغتهم الإنجليزية الخاصة بهم، التي أصبحت جزءاً من تفرعات اللغة الإنجليزية المتعددة، بل إنهم أصبحوا من متذوقي الطعام الهندي، الذي اخترق العالم منافساً الطعام الصيني. ولم يتوقف الأمر عند ذلك بل أن التلفزيونات البريطانية تتنافس على إنتاج مسلسلات تلفزيونية تصور حياة الهندي سواء في بريطانيا أم في بلده الأصلي، وأصبح المنتجون السينمائيون يتنافسون على إنتاج أفلام تصور صراع شبه القارة الهندية من أجل الاستقلال؛ مما جعل المحافظون يتذمرون من هذا الغزو الاستعماري المقلوب؛ فمن كان مُستعمراً بالأمس بات يخشى أنه أصبح عرضة لاستعمار من نوع جديد. ولا ننسى الدور الرائد للهنود في تقنيات المعلومات، وكيف استطاعوا التمركز داخل وادي السيلكون في كاليفورنيا، بل إن جولة واحدة على معارض الكمبيوتر وبرمجياتها على طول شارع أكسفورد في قلب لندن ستجعلك تشك ما إذا كنت في داخل لندن أم في أحد أسواق بومباي.

ولك أن تتأمل كيف عربت كوين ويز وإيدجوير رود في لندن، وكيف أوجد العرب فضاءً ثقافياً خاصاً بهم داخل لندن. أما باريس، فهناك فضاءً ثقافياً خاصاً بهم داخل أفريقيا،

ومن البحر الكاريبي ومن جامايكا ومرتينيك وسواها من الثقافات التي استعمرتها فرنسا ذات يوم. أما على الجانب الآخر من المحيط الأطلسي، فإن أمريكا باتت فعلاً فضاء متعدد الثقافات والأعراق؛ مما دفع ببعض الباحثين إلى نفي أن تكون هناك ثقافة أمريكية نقية، فما يعرف اليوم بالثقافة الأمريكية ما هي إلا خليط من ثقافات الشعوب والأعراق التي تحتل فضاء شمال أمريكا سواء في كندا أو في الولايات المتحدة، وكل ما في الأمر أن تلك الثقافات تمت ترجمتها وصبغها صبغة أمريكية ثم أعيد تصديرها إلى العالم بصفتها منتجاً ثقافياً موحداً، ولكنه ينطوي على تعددية كونية تمثلها أمريكا بتعدد ثقافاتها وأعراقها ولغاتها.

إن هذا التشكل الغريب لثقافات العالم يجعلنا نعيد النظر في الكثير من المسلّمات وأشباه الحقائق التي تسود خطابنا القومي حين نتحدث عن العولمة وعالم الحداثة وما بعد الحداثة. فسواء شئنا أم أبينا، فمجتمعاتنا العربية، وخاصة مجتمعات دول مجلس التعاون الخليجي، لها تجارب شبيهة إلى حد كبير مع تجارب مدن المراكز الثلاث: لندن، وباريس، ونيويورك.

-٨-

والآن أعود إلى تداعيات الحادي عشر من سبتمبر، والتي ما زلنا نعاني منها بشكل مباشر، وخاصة في منطقة الخليج العربي والمملكة العربية السعودية، وخاصة ما تمخض عن هذه الأحداث من هجمة إعلامية شرسة تناولت الثقافة العربية والإسلامية بصورة سلبية. فبرزت صور مشوهة لتلك الثقافة تمت ترجمتها خارج سياقاتها التاريخية. وفجأة وجدنا أننا في حاجة ماسة إلى من يقدم صورة متوازنة عن تلك الثقافة، وفجأة أدركنا نحن أننا في حاجة إلى من يؤدي دور الوسيط بيننا وبين الآخر، ومن سيضطلع بهذا الدور سوى المترجم أو خبراء الحوار الثقافي، وتلك حاجة توازي حاجة الغربيين إلى «خبراء» يتكلمون لغات «آخرهم». والذي أصبح بين ليلة وضحاها خطراً يهدد سيادة الثقافة الغربية. فبينما وجد الغربيون ضالتهم في المهاجرين من تلك الثقافات حيث تم تجنيد

الآلاف منهم في الولايات المتحدة وحدها كي يقوموا بعملية الترجمة وإيضاح ما غمض من ثقافة الآخر(١٠)، تجاهل العرب أبناءهم الذين يشكلون كيانات ثقافية للثقافة الأم داخل الثقافة الغربية ذاتها. فنجد باريس تعج بالعرب والمهاجرين من المغرب العربي وبلاد الشام، بينما تعج لندن بملايين العرب والهنود والباكستانيين والأفارقة من جذور إسلامية، وكذا بقية البلدان الأوروبية والولايات المتحدة وكندا.

فهل تغير هذه الوضعية نظرتنا وإستراتيجيتنا لتبني مفاهيم جديدة للترجمة والمثاقفة؟ وهل نحن في حاجة إلى إعادة اكتشاف ملايين المهاجرين الذين يعيشون على هامش ثقافات التخوم والمراكز؟ وهل نحن مستعدون للاستثمار فيهم لتكوين جسور تواصل بين الذات والآخر؟ وكيف يتم ذلك؟ وإلى متى نسمح للجماعات المتطرفة بتجنيد أبنائهم واستغلال حاجتهم وتحويلهم إلى عوامل هدم بدل أن يكونوا عوامل بناء وجسور توصل بناء مع الآخر؟

تضعنا هذه الأسئلة وما سبقها أمام تحديات عالم ما بعد الحادي عشر من سبتمبر، وتضعنا أيضاً على مفترق طرق، فأما أن نطور إستراتيجيات فاعلة للتعامل مع هذه المتغيرات أو أن نختار العزلة وتصديق مقولة «صراع الحضارات» العنصرية التي حتماً ستقود العالم إلى مزيد من التناحر والدمار. ولعل الترجمة الثقافية بمفهومها الشامل تأتي في طليعة وسائل محاربة النزعات العنصرية عبر الثقافات المختلفة، وخاصة الثقافات الاستعلائية، التي لا ترى في الآخر إلا تهديداً للذات المتضخمة ومثلها

---

(١٠) من المؤسف حقاً أن يكون هناك عربي مثل فؤاد عجمي، وهو المعروف بمعاداته لثقافته الأم، قد اختير من قبل صقور الإدارة الأمريكية، ويرافقه المستشرق برنارد لويس، ليقوما بمهمة تثقيف نائب الرئيس الأمريكي، ديك تشيني، وإطلاعه على الثقافة العربية والإسلامية. ولمزيد من المعلومات عن هذه القضية الخطيرة يمكن للقارئ الاطلاع على مقال تحقيقي مطول نشر في عدد ٢٨ إبريل ٢٠٠٣م، من مجلة The Nation، تحت عنوان:

"The Native Informant" وكتبه آدم شاتز. Adam Shatz.

عناصر التطرف والتزمت داخل ثقافتنا التي بدورها ترفض الآخر رفضاً مطلقاً يصل أحياناً إلى التصفيات الجسدية.

وهنا استحضر ما فعله زيد ياسين حيث استعمل الترجمة الثقافية سلاحاً لمحاربة قوى الظلام والجهل داخل أكبر صرح علمي غربي. وزيد، ولمن لم يتابع قضيته الشهيرة، هو طالب مسلم ولد ونشأ في مدينة بوسطن من أب بنغلادشي وأم أيرلندية، وتخرج في جامعة هارفارد عام ٢٠٠٢م، واختارته الجامعة، نظراً لتفوقه وتميزه، لإلقاء كلمة الخريجين. ولكي يفضح جهل بعض مستمعيه من الأمريكيين المتعصبين ضد الثقافة الإسلامية نظراً لجهلهم بها، وخاصة بعد هجمة الإعلام الأمريكي على الثقافة الإسلامية وبالذات مفهوم الجهاد، فقد اختار لكلمته عنواناً مثيراً هو "My American Jihad"، أو «جهادي الأمريكي». وقامت قائمة المتعصبين من الأمريكيين ضد زيد وضد جامعة هارفارد؛ إذ إن مفهوم الجهاد كما ترجمته وسائل الإعلام الأمريكية انحصر في معنى ضيق من معانيه، أي حرب الكفار، وترجمة «جهاد» هنا هي ترجمة لمعنى واحد من معانيه المتعددة، وهو معنى مقيد كما نعلم بشروط لا يعرفها إلا فقهاء اللغة والدين، بل إن الترجمة الأمريكية لهذا المصطلح الشرعي مشوهة فهي تعني «سفك الدماء حباً في القتل والإرهاب» مما يتفق مع توجهات جماعات العنف الدموية داخل المجتمع الإسلامي.

وهنا يأتي دور الترجمة الثقافية، حيث وصل الأمر إلى صحيفة نيويورك تايمز والواشنطن بوست، واللتان كانتا من قنوات تشويه المصطلحات الإسلامية ومن ضمنها مصطلح الجهاد، فقامتا باستجواب زيد حول جرأته في استعمال كلمة «جهاد» في يوم من أيام جامعة هارفارد المشهودة، وفي موقف أمريكي تقليدي عريق وذي خصوصية أمريكية صرفة «كيوم الخريجين». وما كان من زيد إلا الرد بأسلوب فضح تعصبهم، فقد بين أن مفهوم «الجهاد» في كلمته لا يخرج عن تقاليد وأعراف ومضامين كلمات التخرج في الجامعات الأمريكية، فكلمته ليست سوى محاولة لترجمة واحدة من أهم معاني مفردة

«جهاد» في الثقافة الإسلامية، والتي تعني من ضمن ما تعنيه، الصراع من أجل إظهار وإبراز مبادئ الخير والعدل، وقد استعمل زيد هذا المفهوم في كلمته ليحث أقرانه من الخريجين على «الجهاد/ الكفاح» في سبيل نشر العدالة ورفع الظلم عن المظلومين والمضطهدين أينما كانوا وبطرائق سلمية، والجهاد فوق ذلك كله هو جهاد النفس وميولها العدوانية. لم يكن هذا المعنى من معاني مفهوم «الجهاد» معروفاً من قبل في الثقافة الأمريكية، ولكنه أصبح بفضل نباهة زيد ياسين قضية تناولتها وسائل الإعلام الأمريكية، التي ربما خجلت ذات يوم من جهلها بثقافة لا يمثلها «أبن لادن». وأتباعه من جماعات التطرف والتعصب، هنا وهناك.

نحن في حاجة إلى زيد ياسين وآلاف من أمثاله من أبناء المهاجرين؛ ليكونوا جسور تواصل مع الآخر، وتأدية دور المترجم فيما بين ثقافتنا وثقافات الآخر. وفي الواقع – كما أشرت آنفاً – أنني شخصياً ألتقي في مجال عملي بعشرات الصحفيين والباحثين الغربيين، الذين لا يعرفون شيئاً عن الثقافة العربية والإسلامية، ويظلون يرددون مصطلحات ذات خصوصية ثقافية لا يكفي ترجمتها لهم حرفياً، بل لابد من وضعها في سياقها الثقافي والتاريخي لتتبين معانيها الملتبسة عليهم وعلينا أيضاً. ومن هذه المجابهات واللقاءات شبه اليومية تبين لي أننا في حاجة إلى تبني مفهومي الترجمة الثقافية والدراسات الثقافية معاً كي نستطيع خوض المعركة الإعلامية والثقافية بنجاح. غير أننا في العالم العربي، وخاصة في منطقة الخليج، لم نبدأ بعد في إنشاء مراكز تعنى بدراسات الترجمة وتهيئة البنى الثقافية والأكاديمية اللازمة لازدهارها ونموها بشكل فعال، وتحويلها من مهنة حرفية إلى عمل مؤسساتي في إطار نشاط ثقافي متكامل يؤمن بالترجمة بصفته جسراً ثقافياً بين الذات والآخر. ولم نلتفت بعد إلى فئات المهاجرين والنازحين سواء من العالم العربي أو العالم الإسلامي إلى أوروبا وأمريكا، أو القادمين من مختلف بلدان العالم إلى منطقة الخليج والمملكة العربية السعودية بوجه خاص. فهذه الفئات تشكل في مجملها الجسور الثقافية التي ينبغي الاستثمار فيها بشكل منظم ومدروس. فهم من سينقل ثقافتنا إلى الآخر، وهم

من سينقلون ثقافتهم إلى ثقافتنا المعزولة بشكل يثير الشفقة. ولكن كيف سيتم تحقيق هذا الاستثمار القومي ما دمنا نفتقر إلى أدنى حد من النشاط المؤسساتي في مجال الترجمة أو قنوات التواصل مع فئات المهاجرين وجماعات الشتات سواء داخل ثقافتنا أم خارجها؟

وهنا تأتي ترجمة كتاب «مسارات» بصفتها مساهمة مؤسساتية دعمتها ورعتها مكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض، ولعلها تتبع هذا العمل بأعمال أخرى مثله حتى يتسنى لنا معرفة الذات من خلال معرفة الآخر. وألاَّ نكتفي بالترجمة عن الإنجليزية، بل لابد من الترجمة عن الصينية واليابانية ولغات أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، ولعل مثل هذه الترجمات ستكون لبنات ينبني عليها مشروع قومي يؤسس لوعي ثقافي وتاريخ جديد يعيدنا إلى دائرة الضوء والمساهمة في بناء ثقافة إنسانية متكاملة تسودها مبادئ التسامح والتعايش الثقافي المتنوع.

تمهيد:

في صميم الموضوع

تعد حكاية «الإمام والهندي» - التي كتبها إميتاف غوش في شكل سرد ذاتي - حكاية ذات مغزى رمزي يمثل عدداً من القضايا التي عملت جاهداً على التعامل معها في هذا الكتاب. ولنقرأ مقطعاً من هذه الحكاية التي تسرد ردة فعل باحث ميداني في مجال وصف الشعوب (أثنوغرافيا) في مواجهة فئة حائرة وقلقة من سكان قرية مصرية:

حينما أتيت أول مرة إلى تلك القرية الهادئة في ناحية من نواحي الدلتا كنت أظن أنني أجد قوماً مستقرين وراضين عن حياتهم لا سيما في بيئة هي من أقدم بقاع الأرض وأكثرها استقراراً، غير أني لم يخطئ ظني يوماً كما أخطأ هنا؛ فعلامات القلق تعلو وجوه رجال القرية كما لو كانوا عابرين وينتظرون في صالة المغادرة في أي مطار دولي؛ ذلك أن الكثير منهم سافر وعمل في دول مجلس التعاون الخليجي، وآخرون سبق أن سافروا إلى ليبيا والأردن وسوريا، أو سافروا إلى اليمن جنوداً في الجيش المصري، أو سافروا إلى المملكة العربية السعودية؛ بغية أداء فريضة الحج، أما القليل منهم فقد سبق أن سافروا إلى أوروبا، وبعضهم ما زال يحتفظ بجوازات سفر كثيفة تشبه آلة أكورديون موسيقية ملطخة بالحبر.

هكذا-إذن- باتت القرية الريفية التقليدية تشبه صالة مغادرة، وفي هذا السياق من الصعب أن نتخيل صورة مجازية لتصوير عالم ما بعد الحداثة أفضل من هذه الصورة، إنه عالم النظام الجديد للتنقل والحركة، عالم التواريخ التي فقدت جذورها، ولكن علينا ألا نستعجل . . .

فذلك لم يكن جديداً عليهم؛ فهم مثل آبائهم وأجدادهم وأقربائهم سافروا وهاجروا بشكل يماثل ما حصل لأهلي في شبه القارة الهندية، إما بسبب الحروب أو سعياً إلى الثروة والعمل، أو

لسبب بسيط هو ضجرهم من العيش في مكان واحد. والحالة هذه تمكنك من قراءة تاريخ القلق في ألقاب هؤلاء القرويين؛ فألقابهم اشتقت من مدن شرقية، ومن تركيا، ومن بلدان بعيدة في النوبة، وبالإمكان ردّ أصولهم إلى كل ركن من أركان الشرق الأوسط. وكما يبدو فإن الرغبة في التنقل قد زرعت في تربة تلك القرية، بل إنه يخيل إلي أحياناً أن كل رجل في هذه القرية يحمل عصا الترحال.

أميتاف غوش - وهو المواطن الهندي، الذي تعلم في جامعة بريطانية عريقة، وأجرى بعض الدراسات الميدانية الأنثروبولوجية في مصر - يستدعي هنا موقفاً مألوفاً آخذاً في التنامي مؤخراً. ذلك أن الأنثروبولوجي لم يعد عالم الأعراق البشرية الذي يسافر؛ ليستمتع بمباهج الدنيا ويزور السكان الأصليين، كما أنه لم يعد ينتقل من مدينة كبيرة من مدن المركز ليدرس الأطراف الريفية؛ لأن حقل دراسته الكلاسيكي المألوف منذ قديم الأزمان أخذ يفضي إلى تواريخ من الحل والترحال، وإلى دراية بأمور الحياة في مختلف بلدان العالم. فمنذ أجيال مالينوفسكي ومارغريت ميد تأسست الدراسات العرقية المهنية على فكرة الإقامة المكثفة مع السكان الأصليين وفي الأمكنة المحددة للبحث، حتى لو كانت الإقامة مؤقتة، وبينما نجد في دراسة غوش أن البحث الميداني بات سلسلة من مواجهات وردود فعل الرحالة؛ فذلك يعني أنه أصبح نادراً ما يعنى بالحياة المحلية؛ فالكل مسافر بل إن حياتهم ذاتها أصبحت سفراً متواصلاً، وهذا ديدنهم منذ قرون خلت.

هكذا يبدأ كتاب «المسارات» بفرضية الحركة، ويجادل بأن نشاطات السفر والاحتكاك باتت مواضع مهمة لحداثة لم تكتمل بعد، وإذا كان الأمر كذلك فإن مدار الكتاب - إذا جاز لنا أن نطلق عليه ذلك - يعد واسعاً جداً، فمجموع مقالاته تهدف إلى إيجاد معنى أو أكثر حول حياة الناس المتنقلين بين مختلف الأمكنة؛ لذلك فالكتاب يحمل وجهة نظر تخص المكان الذي تشكل بسبب نزوح الإنسان إليه، وبقدر يوازي تشكل المكان لو بقي الإنسان ملازماً لموطنه الأصلي.

اختيرت هذه المقالات جميعها من البدايات، وهي محاولات قديمة جديدة تتبع خرائط وتواريخ بشر كتب عليهم التنقل والرحيل، سواء أكان التنقل حقاً مكتسباً لهم أو مفروضاً عليهم، إنها مقالات تهتم بالاختلاف الإنساني الذي يتجلى في عملية النزوح والانزياح، وفي تجارب ثقافية متشابكة، وفي إمكانات عالم يتواصل بشكل مطرد بالرغم من عدم تجانسه.

إذن، ما المهارات اللازمة لاكتساب الخبرة بالحياة وبالناس وبأساليب التواصل والتداخل معهم، والتي يمكن تمييزها في حالات الذهاب والإياب جميعها؟ ما المصادر المتوافرة لمستقبل متنوع؟

يواصل كتاب «مسارات» جدلية بدأتها في كتب سابقة لي، لاسيما كتاب «مأزق الثقافة» (The Predicament of Culture) الصادر عام 1988م، لقد بدا لي أن مفاهيم الثقافة ومصطلحاتها ضرورة ملحة إذا ما أقرت الاختلاف ودعمت نظم المعنى، ولكن في الوقت ذاته كان مصدر قلقي حينذاك مثلما هو الآن ميل مفهوم الثقافة أو مصطلحها نحو تمييز القيمة والهيكلية التراتبية، وتأكيده على الاستمرارية التاريخية للحياة المشتركة، وعلى الشكل الجمالي، وعلى نظرية تفوق الكل على الأجزاء. لقد كان محور نقاشي في ذلك الكتاب هو تهميش تلك الميول، وفي أحيان كثيرة قمعها وبشكل فعال بمناقشة عدد من عمليات الابتكار والبقاء الجماعي. بدت لي الثقافة آنذاك شيئاً مختلطاً لا يخلو من الإيجابيات؛ لذا عملت على خلخلة مجموعة من مسلماتها المشتركة، مركزاً بشكل أساس في عمليات التمثيل الإثنوغرافي الخاص بوصف الشعوب، وعلى أي حال تصبح مطالب الهوية المتماسكة أمراً لا مفر منه في عالم معاصر صرعته أحكام عرقية مطلقة.

كانت أدواتي لتشريح فكرة الثقافة مستمدة من مفهومي «الكتابة» و«فن توليف الصورة»؛ إذ رأيت أن الكتابة عملية تفاعلية، وذات سلسلة من الإجراءات المتتالية التي لاتصل إلى نهاية معينة، كما عددتُ فن توليف الصورة أسلوباً لفتح فضائي التغاير

والتجاور للحالات التاريخية والسياسية من غير أن أقصره على البعد الجمالي البسيط. لقد نوقشت الممارسات الأثنوغرافية المعنية بصناعة المعاني الثقافية وتفكيكها في سياق تاريخ التوسع الاستعماري الأوروبي- الأمريكي، وفي سياق المقاومة المستمرة لهذا التوسع، التي انضوت منذ عام 1945م تحت شعار «التحرر من الاستعمار». أقلقت ممارسات العبور والتفاعل النظرة الإقليمية السائدة في العديد من فرضيات الثقافة؛ فوفقاً لتلك الفرضيات ينبغي للوجود الاجتماعي الأصلي أن يتركز في فضاءات محصورة مثل الحدائق التي استمدت منها كلمة ثقافة أو "Culture" في اللغات الأوروبية، وبناء على ذلك فهمت «الديار» أو "Dwelling"على أنها الأرض المحلية التي تستقر عليها الجماعة، بينما عُدَّ الترحال نشاطاً ثانوياً، فدوماً ما تسبق الجذور دروب السير.

بدأت بالتساؤل: ماذا سيحدث لو حل رباط السفر، ونظر إليه بوصفه طيفاً من التجارب الإنسانية الشائعة، فربما تظهر نتيجة التساؤل ممارسات النزوح عن أرض الوطن وكأنها مكونات أساسية للمعاني الثقافية بدلاً من عدها مجرد تفرع منها أو امتداد لها. أو ليست هذه العملية التفاعلية مطابقة لمقتضى الحال، وبدرجات متفاوتة في نطاق محلي أو وطني أو إقليمي؟ فالتأثيرات الثقافية للتوسع الأوروبي- مثلا - يستحيل الاحتفال بها، أو لومها، بوصفها مجرد انتشار خارجي للحضارة أو الصناعة أو العلم أو رأس المال؛ ذلك أن الإقليم المعروف بـ«أوروبا» طالما أعيد إنتاجه دوماً واجتاحته تأثيرات من وراء حدوده. (Blaut,) 1987م ;Menocal, 1993م

في هذا الإطار ظهر مفهوم الترحال أو السفر بوصفه سلسلة من التجارب الإنسانية المعقدة، وحالما بدأت في تأمل الأشكال المختلفة لكلمة ترحال شكلت الكلمة صورة لمسارات أو لدروب عدة عبر حداثة غير متجانسة، غذيت أحياناً من قبل الاستلاب وأحياناً من خلال الحد من التنقلات المقلقة للناس والأشياء. لقد كتبت في كتابي «مأزق الثقافة» The Predicament of Culture حول هنود مشابي من كيب كود بولاية ماسوتشوستس ومحاولتهم إثبات انتمائهم القبلي من خلال المحكمة، وأوضحت كيف

عرقلت قضيتهم وجحدت بسبب أفكار الأصالة وفرضيات الجذور والاستمرارية المحلية. فقد قضى طبيب مشابي سنوات عدة من حياته في هاواي، وكذلك عاش العديد من أفراد قبيلته خارج بلدتهم التقليدية، مما يعني أن هناك الكثير من الحل والترحال، حتى إن يليام أبيس- قائد تمرد مشابي لحقوق الهنود عام 1833م - كان واعظاً ميثودياً (الميثودية إحدى الطوائف البروتستانتية) كثير الترحال.

بدأت أدرك أن هذه التنقلات لم تكن هامشية في الحياة القبلية؛ وفكرت حينها في صيادي الحيتان بالحراب في رواية موبي ديك، مثل: الهندي الأحمر تشتيغو، وكويكويغ القادم من جزر البحار الجنوبية، وداغو الأفريقي، وجميعهم شخصيات أدبية يمثلون تجارب تاريخية واقعية. تلك الأسفار والرحلات هي أكثر من ردود فعل للتوسع الأوروبي؛ فهي وسيلة معقدة في تاريخ مستمر من التفاعل الاستعماري. أليس كويكويغ، الذي شارك إشميل سرير نومه، أكثر تمدناً من إشميل الأوروبي؟ كتب غوش إن «أي رجل في القرية يحمل عصا الترحال»، ثم واصل حديثه قائلاً: «أي رجل، إلا خميس الجرذ، الذي عرفت فيما بعد أن كنيته تعني «السوداني»». يتميز خميس عن الآخرين بعدم الرغبة الجامحة في التنقل (يدعي بأنه لم يزر حتى مدينة الإسكندرية، أكبر المدن المجاورة لقريته)، ويتمتع بروح ساخرة تجاه كل شيء في الحياة بما في ذلك التزمت الديني، وعائلته، ووجهاء القرية، وخاصة الإنثروبولوجيين الزائرين للقرية. لكن عند نهاية الحكاية، وبعد سلسلة من تبادل التهم المضحكة والمبكية حول عادات الهنود البربرية، مثل: حرق جثث الموتى، وعبادة البقر، أصبح خميس والراوي صديقين، بل إن خميساً هذا - وبأسلوب يجمع بين السخرية والجدية - أخذ يتخيل زيارة الهند في يوم ما، من المحتمل ألا يذهب مطلقاً إلى الهند، فهو مواطن محلي أصلي شديد التعقيد، ومع ذلك وبالرغم من حالة إصراره على البقاء ملازماً لوطنه، إلا أننا ندرك أن وجهة النظر المحلية عن العالم بعيدة كل البعد عن أن تكون ملزمة أو حصرية؛ ذلك لأن السفر الحقيقي لا يعد شرطاً مسبقاً للقدرة على التهكم وفن المفارقة، أو النقد، أو ابتكار مسافة تفصل بين المرء وثقافته الوطنية.

يدعي غوش أن كل رجال القرية في حالة من الترحال الدائم، وهذا يلفت نظرنا إلى أن تجارب الترحال لأغراض دنيوية وعبر جذور ومسارات متشابكة مقصورة على مسافرين جلهم من الذكور، لكن غالبًا ما تظهر في حكايته أن عمليات النزوح عن الوطن والمحلية التي حدثت في أواخر القرن العشرين الميلادي كانت إلى محيط ذي نفوذ وقوة، أعني «الغرب». تبلغ الحكاية ذروتها حينما تبادل الباحث - وبصوت مرتفع - التهم القبيحة مع من كان يأمل في مقابلته، فدون سابق إنذار وجد الباحث نفسه متورطاً في جدل مع إمام تقليدي ومداوٍ شعبي أثيرت فيه كل الحزازات المتعلقة بتقاليد إحراق الموتى وعبادة الأبقار. وعلى مرأى من الجمهور المحتشد شرع الرجلان في جدال محتدم علت فيه الأصوات؛ لإثبات أي البلدين، مصر والهند أكثر تقدماً من الأخرى. وأخيرًا انتهى الخصمان إلى تأكيد كل منهما أن بلده تأتي في المرتبة الثانية بعد الغرب من حيث حيازة الأسلحة المتطورة والدبابات العسكرية والقنابل الحارقة. وهنا أدرك الراوي أنه «بالرغم من الهوة التي تفصلنا، فإننا نفهم بعضنا البعض بشكل جيد. فكلانا مسافران، هو وأنا مسافران نحو الغرب».

على الرغم من أن الترابط والتداخل بين الثقافات كانا وما زالا هما القاعدة المعيارية، وأن هذه الروابط تتحكم فيها قوى عالمية ذات نفوذ كبير. إلا أن الحكاية تقدم نقدًا لاذعًا للبحث التقليدي لا سيما البحوث الاستشراقية الغرائبية الأنثروبولوجية التي لا تُعنى إلا بالتقاليد المحلية النقية والاختلافات الثقافية الصارمة، فالمواطن والباحث في علم وصف الشعوب، وكذا الإمام والهندي، جميعهم «مسافرون إلى الغرب»، وذلك دليل - دون شك - في أنه سيكدر صفو علماء الأنثروبولوجيا المناوئين للاستعمار. كان غوش في الحكاية التي اقتبسناها من كتابه الذي صدر عام 1992م، يبحث عن وسيلة يرسم بها معالم رحلته في وصف الشعوب، وهو يتتبع الروابط القديمة بين مصر والهند، لا سيما علاقات السفر والتجارة، التي سبقت بل تجاوزت إلى حد ما التقسيم المتعسف للعالم إلى قطبين شرقي وغربي(إمبراطوريات ومستعمرات، دول متقدمة ودول متخلفة نامية). هذه المواطنة العالمية المختلفة تطرق إليها في إشارة عابرة إلى الرحالة العربي ابن بطوطة الذي زار

شبه القارة الهندية في القرن الرابع عشر الميلادي. غير أن حلمه ما لبث أن تلاشى، لا سيما حين أدرك أن الأرضية المشتركة الوحيدة بينه وبين الإمام موجودة في الغرب، وكما رأينا فقد أبى خميس (الجرذ) إلا أن يحشر نفسه في هذه النتيجة الكئيبة بمحليته ونقده وهزله وتهكمه وتسامحه الودود مع الضيف، وعرضه المتردد والموحي بالسفر شرقًا إلى الهند الأرض التي وصفها بأن كل شيء فيها مقلوب رأسًا على عقب. وحينما يغدو السفر شرطاً ملزماً - كما هو في حكاية غوشٍ - فإن البقاء في أرض الوطن يتطلب توضيحًا من نوع ما. فلماذا، وإلى أي حد يظل الناس أحرارًا في ملازمتهم لأرض الوطن؟ ربما تفشل المفاهيم الشائعة عن الجذور المحلية في توضيح كنه شخصية خميس الجرذ، فاختياره الواعي لعدم السفر يغدو في واقع الأمر نوعاً من المقاومة، وليس قصوراً مخلاً في شخصيته، وهو أيضًا نوع من العالمية ينبغي أن نعده بديلاً عن المحلية الضيقة، لا سيما في سياق قلق تغذيه مؤسسات غربية ورموز قوى مغوية وجذابة. وبما أن نماذج الروابط القديمة عبر المحيط الهندي وأفريقيا وغرب آسيا قد أعيد ترتيبها وفق قطبين ولدتهما الحداثة، فهل هناك إمكانية لحركة مضادة لها؟ هذا هو السؤال الخطير الذي أثاره غوش من غير أن يجيب عنه. لم نسمع في الحكاية الكثير من النساء إلا فيما ندر، وفي عبارات تعجبية عابرة. ماذا إذن عمن لا تشملهم عبارة «كل رجال القرية يحملون عصا الترحال»؟ من الواضح تماماً أن حكاية غوش تعنى بالعلاقات الذكورية، فهي لا تتطرق إلى القرويين أو المواطنين المحليين، ولا إلى الأنماط الثقافية، وانحياز سرده الواضح يثير أسئلة عامة ومهمة جداً حول الرجال والنساء، وتجاربهم عن الحل والترحال ذات الخصوصية الثقافية التأملية.

توجد حكايات تاريخية خاصة تتعلق بهجرة النساء من أجل العمل والحج والنزوح والاكتشاف والسياحة وحتى السفر لأغراض عسكرية، وهي حكايات تتشابك أحيانًا وتنفصل عن مثيلاتها عند الرجال في أحيان أخرى، على سبيل المثال فتجربة قيادة السيارات أضحت ممارسة يومية تقليدية لبعض النساء في أوروبا وأمريكا، وبالرغم من أنها وسيلة انتقال جديدة نسبيًا إلا أنها ما زالت غير متداولة بين النساء في المملكة العربية

السعودية، إذ تمثل قيادة المرأة لسيارة جيب في الأمكنة العامة رمزاً واسع الدلالات؛ لكونها تجربة مثيرة للخلاف والجدل، وتلك حقيقة مهمة في تجارب المجندات الأمريكيات أثناء حرب الخليج عام 1990م. لنأخذ مثالاً آخر من المنطقة ذاتها، ولنتأمل - فقط - تجارب من صور السفر المختلفة (هنا يفقد المصطلح دلالته الأصلية) لآلاف الخادمات وتحديداً القادمات من شرق وجنوب آسيا ومن الفلبين، وإندونيسيا، كي يقمن بأعمال منزلية، كالتنظيف وإعداد الطعام، ورعاية الأطفال، واللاتي ربما أوحت عقود عملهن أحياناً بالغموض. هذه الأمثلة القليلة تدلنا على كيفية الحديث عن تاريخ السفر والحرية والمخاطرة بالحياة، والتي ينبغي إثارتها من وجهة نظر تأخذ في حسبانها قضية الجنوسة (الذكورة والأنوثة). تتولد من عبارة «كل رجال القرية يحملون عصا الترحال» أسئلة عملية ونظرية: فهل يسافر نساء قرية غوش، التي تجمع بين القرية وصالة المغادرة؟ إذا كان الجواب بالنفي، فلماذا؟ ما مزيج الخيار والإلزام في عملية تنقل الرجال والنساء؟ هل توجد عوامل طبقية أو عرقية، أو عنصرية، أو دينية ذات مغزى وتتقاطع مع الجنس من حيث الذكورة والأنوثة؟ هل التركيز في السفر يمنح تجربة الذكر خصوصية حتمية؟ ما الذي يعد «سفراً» عند الرجل والمرأة؟ وفي أية بيئة؟ الحج؟ زيارة الأقارب والعائلة؟ إدارة متجر صغير في سوق البلدة؟ وفي تلك الحالات التي تعد شائعة وإن كانت ليست منتشرة في جميع أنحاء العالم، متى تبقى النساء في الوطن ومتى يذهب الرجال إلى الخارج؟ كيف يتخيل «الوطن» ويعاش بالنسبة لممارسات الذهاب والمجيء؟ كيف يعبر سياسياً وثقافياً- في مثل هذه الحالات - عن «إقامة» النساء في مقابل «سفر» الرجال؟ أيكمن ذلك في علاقات التكامل؟ أم في علاقات التضاد؟ أوفي كلتيهما؟ لم تسبر رواية غوش غور هذه القضايا جميعها، ولكنها جعلتها قضايا لا يمكن تجنبها من خلال تصويرها لتجارب معقدة من البقاء والسفر، الجذور والمسارات التي شكلت قرية صغيرة.

يتتبع هذا الكتاب بعضاً من الأسئلة المثارة أعلاه، فهو يقتفي أثر المسارات التاريخية ذات العلاقة بالحياة والناس، والتي تحد من وتساعد على التنقل عبر الحدود وبين الثقافات.

إنه كتاب يهتم بعدد من ممارسات العبور والترحال، وطرائق الترجمة، وتجارب الارتباط المزدوجة والمتعددة. تعكس حالات العبور هذه تواريخ إقليمية وعبر إقليمية رضخت منذ عام 1900م لقوى جذب دولية متداخلة تتمثل في الإرث المستمر للإمبراطوريات، وتأثيرات الحروب العالمية غير المسبوقة، وتبعات نشاط الهيكلة الرأسمالية الصناعية المدمرة. ففي القرن العشرين الميلادي، اعتمدت الثقافات والهويات على القوى المحلية والدولية إلى درجة كبيرة. وحقيقة يمكن تتبع صيرورة الثقافة والهوية بصفتها أفعال أدائية إلى صور التعبير الناطق عن أرض الوطن، والفضاءات الآمنة التي تسهل عملية السيطرة على المرور عبر الحدود. ووسائل السيطرة تلك تهدف إلى الحفاظ على التلاحم بين الداخل والخارج، وما هي في الواقع إلا نشاط تنظيمي. أما الفعل الثقافي المتمثل في صياغة وإعادة صياغة الهوية فهو غالباً ما يحدث في مناطق التماس، وعلى امتداد تخوم التبادل الثقافي المتجاوز للأمم والشعوب والأمكنة المراقبة أمنياً. ويتم تأكيد حالات الثبات والصفاء العرقي بطرائق خلاقة وعنيفة ضد قوى الحركة والتلوث التاريخية.

حينما تكتسب الحدود مركزية متناقضة في الظاهر تبزغ الهوامش والحواف وخطوط الاتصال بصفتها خرائط وتواريخ معقدة. بعكس المصطلحات القديمة والمعقّدة، كمصطلح المثاقفة (Acculturation) ومساراته الخطية الثابتة أكثر مما ينبغي: من ثقافة أ إلى ثقافة ب، أو مصطلح التوفيقية (Syncretism) في صورته المفرطة لنظامين منفصلين عن بعضيهما. اعتمدت في تفسيري لتلك المشكلات على المفاهيم الجديدة، مثل: ثقافة عبر الأمكنة (Translocal culture) التي ليست كونية ولا عالمية. فالنموذج النظري الجديد في علم الأنثروبولوجيا يعبر بشكل واضح عن العمليات العالمية والمحلية وفق نهج علائقي لا نمائي.

يبدأ الأنموذج النظري الجديد بالتواصل التاريخي، وبلحظات التشابك عند مستويات التقاطعات الإقليمية والأممية وعبر الأممية. إن مقاربات التواصل لا تفترض

كليات ثقافية واجتماعية تطورت لاحقاً نحو علاقات جديدة، ولكنها تفترض أنساقاً ثقافية تشكلت علائقياً فيما بينها، وأخذت في الدخول في علاقات جديدة من خلال عمليات الترحيل التاريخية.

لنقرأ بعض الأمثلة المعاصرة التي تختصر التطورات البحثية في هذا المجال: فلي درمومند (1981م) يرى أن مجتمعات البحر الكاريبي مرت بمراحل من الأنساق اللغوية المتداخلة نتج عنها خليط لغوي وثقافي من الأسبانية والفرنسية والإنجليزية، وجين لوب(1989م)، تحدث عن التمدن التقليدي في غرب أفريقيا، مدافعًا عن «توفيقية تأصيلية»، أما أرجون أبادوراي (1990م) فقد تتبع التدفق الثقافي عبر خمسة مشاهد نسقية غير متماثلة هي: المشهد العرقي، مشهد الوسائل الإعلامية، مشهد الوسائل التقنية، المشهد المالي، والمشهد العقائدي. وصور نستور غارسيا كانكليني (1990م) الثقافات المهجنة في تيوانا «بوصفها استراتيجيات للدخول والخروج من الحداثة»، أما تفسير آنا لوينهوب تسنج (1993م) لـ«المكان المعزول»، ووصف كاثلين ستيوارت (1996م) لمشاكل الـ«مكان المنزوي» فهو تأسيس لوجهات النظر المتعلقة بالهوامش والمراكز، وخرائط التطور. وهذه فقط بعض شواهد من الحاضر ما زالت محصورة في مجال الأنثروبولوجيا الأكاديمية، على أن هناك أمثلة أخرى عدة سترد في الفصول الآتية.

يبدأ الكتاب بمحاضرة «ثقافات مسافرة» مصحوبة بالمناقشات التي أثارتها في مؤتمر عام 1990م للدراسات الثقافية. المحاضرة تقدم ممارستي الأكاديمية، وتضعها على الحدود بين علم أنثروبولوجيا متأزم ودراسات ثقافية عبر أممية في طور الظهور. تقدم المحاضرة القليل عن موضوع محدد، ولكنها تعد عملية ترجمة لعمل سابق، وبداية جديدة واستمرارية القضايا المعروضة من قبل. أما الفصول التالية فهي مطولة وتحل محل (The Predicament of Culture) وتستمر في عرض حالتين رئيستين هما: الاهتمام الواضح بممارسة كتابات وصف الشعوب (Ethnography) وبالاهتمام نفسه بكيفية عرض الفنون والثقافة في المتاحف. وتنحصر تلك الاهتمامات وتتركز في الجزء الأول والثاني من الكتاب.

وبما أنني ناقد تاريخي لعلم الأنثروبولوجيا، فقد ركزت بشكل رئيس في حقل كتابات وصف الشعوب، وهو مجموعة من الممارسات الأكاديمية تمثل من خلالها العوالم الثقافية. ففي الجزء الأول من الكتاب صور البحث «الميداني» على أنه جزء من تاريخ الرحلات الغربية الطويل، والذي ساد الجدل حوله في الآونة الأخيرة. فحيثما أقام علم الأنثروبولوجيا حدوداً فاصلة قمت أنا برسم فضاء حدوديٍّ ومنطقة تواصل مكانها - منطقة يحظر دخولها ويسمح به أحياناً، منطقة مراقبة أمنياً ومنتهكة في الوقت ذاته. وحينما اعتبر البحث الميداني ممارسة للسفر فإنه سيجسد ممارسات تبرز في أمكنة محددة تاريخياً وسياسياً. هذا التأكيد على تجربة الحياة والناس في العالم سيسهم في فتح باب الإمكانات الحالية على مصراعيها، ومن ثم ستتمدد وتتعقد مسارات الكتابة في وصف الشعوب والثقافات. وبقدر ما تتغير مواضع البحث الأنثروبولوجي التي تعد استجابة لمتغيرات جيوبوليطيقية (Geopolitical Shifts)، وبقدر ما يتغير ممارسوه الرحل فإن الحقل الأكاديمي ذاته ينبغي أن يتغير.

يطور الجزء الثاني من الكتاب اهتمامات مبكرة بإستراتيجيات عرض إبداعات الأقليات والقبائل غير الغربية، وهنا سأركز بشكل خاص في المتحف من حيث هو مكان تناقش على أرضيته الرؤى الثقافية واهتمامات الجماعات المختلفة. فخصصت عدداً من المقالات؛ لتتبع ظاهرة تنامي المتاحف الحالية وتكاثرها في مختلف بلدان العالم، من مرتفعات غينيا الجديدة إلى مواطني كندا الأصليين وصولاً إلى متاحف أحياء الشتات في المدن الكبرى.

هنا يوجد شيء أكبر من مجرد كون هذه المتاحف إضافات تابعة لمؤسسات غربية. وتمشياً مع مقاربات الكتاب العامة لا تظهر المتاحف ومواضع الأداء الثقافي من حيث هي مراكز أو أمكنة انتهاء الرحلة، بل تظهر بصفتها نقاط تواصل تتحرك الأشياء والناس من خلالها ذهاباً وإيابًا. يعبر ذلك كله عن وصف وأمل، ويقدم مناقشة جدلية تهدف إلى استقطاب مشاركات مختلفة في تكاثر «عالم المتاحف».

مقاربتي للمتاحف، ومثلها مقاربتي لمواضع العرض والأداء الثقافي إنما هما يمثلان مساءلة لوجهات النظر المنادية بثقافة كونية أو عبر أممية، أو ثقافة ما بعد الحداثة، والتي عادة ما تفترض عملية مقاربة تفضي في النهاية إلى التوحد والتجانس. و«المساءلة» هنا توحي بشك عميق، وغموض مستمر، فالمرء لا يستطيع أن يتجنب انتشار المؤسسات الغربية المدعومة بقوى الأسواق الرأسمالية ومشاريع النخب القومية. فهل هناك رمز يعبر عن تلك السيطرة الكونية أفضل من تكاثر المتاحف؟ هل هناك رمز أكثر برجوازية أو محافظة أو أوروبية من المتاحف؟ وهل هناك أكثر منها عناية بالتجميع المستمر لعناصر «الثقافة» ومن ثم تحويلها إلى سلع استهلاكية؟ وبينما أنا أسلم بتأثير هذه القوى المتواصل، فأنني أثبت في تفسيري لظاهرة عالم المتاحف الراهنة بأن هناك حتمية عالمية تعمل مع الاختلافات المحلية وضدها. فالأداء الثقافي يشمل عمليات تثبت الهوية وعمليات أخرى تحاول نفيها، ويستحيل استيعاب كلتا الحالتين بشكل كامل، فهما يتعديان الهياكل القومية وعبر القومية معاً. إن الاهتمام الذي أوليته لاحتمالات المقاومة والإبداع، سواء مع الحتمية العالمية أو ضدها قد بحث بعمق في الجزء الثالث من الكتاب والذي يحمل عنوان «مستقبليات». فقد قمت في هذا الجزء بمسح طرائق التعبير المعاصر عن الشتات، ونظرت إليها من حيث هي عوامل هدم كامنة للقومية الوطنية، ووسائل تضمن التواصل مع أكثر من فضاء بينما تمارس أشكالاً غير حتمية من المواطنة. فتواريخ حالات الشتات أخذت أمثلتها من مرحلة «قبل حقبة ما بعد الاستعمار»، أي: إنها تمثل مستقبلاً بعيداً جداً لا يمكن ضمان تحققه. وحين تأملت بشكل موسع تقاطعات خطوط المسارات الدولية قمت باستحضار الطريقة التي أعادت بها سوزان هيلر فتح ممتلكات سيرة حياة شاملة، وذلك من خلال عرض محتويات منزل سيجموند فرويد اللندني، والذي أطلق عليه «متحف فرويد». وأنهيت هذا الجزء- أو لنقل بدأته من جديد - بتأملات كتبتها من موضعي الحالي في شمال كاليفورنيا؛ إذ كتبت مقالاً يتناول أشكالاً تاريخية مختلفة من حالات التواصل والتجاور عبر المحيط الهادي في منطقة فورت روس، وهي تمثل أبعد نقطة روسية أمامية في أمريكا.

لا تشير هذه الفصول نحو توجه تاريخي واحد لتأمل حالات السفر والتواصل عبر الأمم - سفر وتنقل الناس والأشياء ووسائل الإعلام. فالنظام العالمي/ (الفوضى العالمية) على سبيل المثال لا يتنبأ بوضع عالم ما بعد القومية، فالرأسمالية العالمية تعمل بشكل مرن، وغير متزن، كي تعزز من - وفي الوقت نفسه تقضي على- السلطة الوطنية. وكما يذكرنا ستيورات هول (1991م)، فإن اقتصاد العولمة السياسي يسير على أرضية متناقضة، فهو أحياناً ما يعزز من الاختلافات الثقافية، والإقليمية، والدينية، ومثلها الانقسامات العرقية والجنسية، وفي أحيان أخرى يلغيها تماماً.

وهناك تأثيرات مشابهة لتدفق المهاجرين، ووسائل الإعلام، والتقنية، والبضائع. فمن الواضح تماماً أن النداء المتكرر حول زوال الدول القومية في عالم شجاع من التجارة الحرة أو الثقافة عبر الأممية ما زال سابقاً لأوانه. وفي الوقت ذاته، تستمر حالات الاستقرار غير المطمئن بعد في بلدان ذات كيانات قومية، مثل: الهند ونيجيريا، ومثل: المكسيك وكندا، وحتى ضمن الاتحاد الأوروبي الفتي. إن المجتمعات المتخيلة المعروفة «بالقوميات» تستدعي محافظة متواصلة على قوميتها، وقد تبلغ هذه المحافظة حد العنف في أغلب الأحيان. وعلاوة على ذلك - وخاصة في عالم الهجرات والمحطات التلفازية الفضائية - فإنه لن يكون في حكم المطلق القدرة على مراقبة الحدود ومراقبة الأسس الجماعية، أو على الأقل لن يكون ذلك ممكناً لمدة طويلة. وعادة ما تعبر القوميات عن فحوى فضاءاتها وأزمنتها المتجانسة وفق أساليب انتقائية مرتبطة بمسارات عبر أممية جديدة، وعبر أشكال ثقافية تجمع بين المتسيّد منها وما دون ذلك. إن هويات الشتات والتهجين الناتجة عن تلك التغيرات ربما كانت مقيدة و محررة في آن واحد؛ فهم ينسجون منظومة من اللغات والتقاليد والأمكنة وبطرائق خلاقة وقسرية تعبر عن أوطان في خضم صراع، وعن قوى الذاكرة، وعن أساليب الانتهاك، والتي تظل في علاقات غامضة مع بنى قومية وعبر قومية. ومن الصعب تقييم - أو حتى تخيل - سلسلة الممارسات المستجدة.

نعلم جميعاً في عام (1996م) مدى ضرر القوميات الرائجة . ولذا أكدت في هذه الدراسات على الإجراءات الثقافية التي تعقد الحدود القومية والمجتمعات سواء في تقاطعاتها الأفقية أو الرأسية . وأنا هنا لا أقصد الإيحاء بأن تلك الإجراءات توجد بمنأى عن الأنظمة القومية المسيطرة، أوتلك المتجاوزة للحدود القومية، والتي غالباً ما تكون رأسمالية . وإذا كان من المحتمل أن يتحفظ المرء على تفاؤله بتجارب عبر ثقافية وغير منتمية إلى المنظومة الغربية وكذا تجارب الجماعات التابعة(Subaltern)، من حيث هي بدائل محتملة لمسار سفر ذي اتجاه واحد نحو الغرب فقط فلا يوجد سبب لأن نفترض أن الممارسات العابرة للحدود هي بالضرورة تحررية، أو أن سياسة التهجين مرتهنة بأوضاع محددة ولا يمكن استنتاجها من قواعد نظرية، كما أن التعبير عن هوية مستقلة أو ثقافة قومية ليست بالضرورة رجعية . ففي معظم الحالات يغدو المهم سياسياً مسألة من ينشر مفاهيم القومية أو عبر القومية، ومن يقرر الأصالة والتهجين، وضد من، ومدى القوة النسبية والقدرة اللازمة لسيطرة دولة على دول أخرى .

كتبت هذه المقالات تحت دلالة التناقض، وأفسحت للأمل مكانًا واسعًا فيها . إنها مقالات تكتشف على نحو متكرر أن الأخبار السارة والأخبار السيئة تستلزم سلفًا بعضها البعض . فمن المستحيل التفكير في إمكانات القوميات المتجاوزة دون الاعتراف بالآثار العنيفة المصاحبة لعملية التحديث، والمتمثلة في توسع الأسواق، والجيوش، والتقنيات، ووسائل الإعلام؛ فأي تحسينات أو بدائل محتملة الظهور إنما تحصل رغماً عن هذه الخلفية المعتمة .

علاوة على ذلك، وعلى نقيض ماركس، الذي رأى أن أي خير يمكن أن يأتي من الاشتراكية يظل معتمداً تاريخياً على شر الرأسمالية الذي لابد منه، فإني لا أرى أي حل مستقبلي لهذا الاضطراب؛ فلا ثورة ولا نفي التعب الجدلي سيجدي نفعاً هنا . بينما تصبح نظرية غرامشي سياسة التحالف والترابط الجزئي وعن تنامي القيمة وصراع المواقع مقبولة ومتوافقة تمامًا مع تقاليد نقد ولتر بنيامين الثقافي، تتبع هذه المقالات أثر الانبثاق، أو

الظهور إلى حيز الوجود، ونظم الاختلاف الجديدة. كيف يبتكر الناس عوالم متشابكة شديدة التعقيد تستلزم وتتجاوز في آن واحد الثقافات والقوميات؟ أي من أشكال القوميات المتجاوزة في الوقت الراهن يؤيد الديموقراطية والعدالة الاجتماعية؟ ما مهارات البقاء وطرق التواصل والتسامح التي تُبتكر في تجارب المدنية الشائعة اليوم؟ كيف يخوض الناس عباب البدائل القمعية من كونية وانفصالية؟ وحين نثير مثل هذه الأسئلة عند نهاية ما بات يعرف في الغرب بآخر الألفية، فإننا نحاصر بمشاكل تعد مبكرة أقل من كونها متأخرة. لقد حلقت بومة مينرفا الهيجلية عند الغسق. فأي جهة تقصد؟ وما الذي يمكن معرفته عند بزوغ الفجر؟ ومن سيعرفه؟

التفكير تاريخياً هو وضع الذات في إطار الزمان والمكان، ويصبح الموضع - من وجهة نظر هذا الكتاب - خط سير رحلة أكثر من كونه موقعًا محددًا - سلسلة من المواجهات والترجمات. تحاول المقالات الآتية أن تكون مسؤولة عن خطوط سيرها، ومواقع إنتاجها وأزمنته. وبالطبع فإن المسؤولية الكاملة تشبه حلم معرفة الذات، فكلاهما محير وعسير الإدراك. فنوع التحليل الظرفي - الذي أفكر فيه - هو عرضي محتمل الوقوع، وهو بطبعه جزئي، وغير تام. إذ يفترض أن المفاهيم والمصطلحات ذات الدلالات العريضة، مثل: مفهوم «السفر»، ما هي إلا ترجمات كونت من تطابقات غير تامة. إن استعمال المفاهيم المقارنة في أسلوب ظرفي يعني وعي المرء - ولو بشكل متأخر - بالحدود والغايات، وبالمعاني المترسبة، وبحالات النزوع إلى التغاضي عن الاختلافات. فالمفاهيم المقارنة - المصطلحات المترجمة - ما هي إلا مفاهيم تقريبية، تميز «المعاني الأصلية» للكلمات، تم صكها وابتكارها من أجل متلقين محددين سلفاً. ومن هنا، تغدو المعاني العريضة التي تمكن مشاريع مثل مشروعي هذا من الظهور إلى حيز الوجود، معرضة للفشل بصفتها نتيجة حتمية للمدى الذي تحققه. هذا الخليط من النجاح والفشل إنما هو مأزق شائع لمن يحاول التفكير بطريقة كونية من غير أن يطمح إلى رؤية شاملة للأمور وكلمة نهائية فيها. يذهب استعمالي الواسع لمفهوم «السفر» إلى مدى محدود، ثم

يتهاوى إلى مترادفات لغوية غير متكافئة، وتجارب متداخلة تعبر عنها مصطلحات ترجمة متغايرة مثل: «الشتات»، «التخوم أو مناطق الحدود»، «الهجرة»، «النزوح»، «السياحة»، «الحج»، «المنفى». لا أدعي بأنني غطيت سلسلة التجارب هذه كلها، وفي واقع الأمر لا يوجد مكان محدد يمكن من خلاله إنتاج تفسير مقارن وبشكل كامل، ولا سيما إذا ما أخذنا في الحسبان الظرفية التاريخية للترجمة. إن المقالات المجمعة هنا هي مسارات، وليست خارطة. ولذا، فقد تتبعت الخطوط المتعرجة لمشهد ثقافي ومؤسساتي محدد، وحاولت استحضار تضاريس أرض من خلال مجاورة نصوص ألقيت في مناسبات مختلفة، ومن خلال عدم توحيد شكل وأسلوب كتابتي. فالكتاب يحوي بحوثاً علمية موسعة، هذه البحوث دُعمت ونوقشت وفق الطرائق التقليدية للبحث العلمي، كما أنه يحوي محاضرة، ومراجعة علمية لكتاب، وعدداً آخر من المقالات، التي كتبت تجاوباً مع سياقات معينة لعروض ثقافية - متاحف ومواقع تراثية - وبطريقة فورية وأحياناً وفق طرائق لا تخلو صراحة من الذاتية. يستحضر خليط الأساليب الواردة في هذا الكتاب تلك الممارسات البحثية المتعددة وغير المنتظمة، وحين أضم أنواع الكتابة المختلفة فإنني أدون، ومن ثم أشرع في تأريخ (Historicize) تأليف الكتاب، وتلقيه ومناسباته المختلفة؛ مما يجعل حدود العمل الأكاديمي أكثر بروزاً، فتجارب كتابة الرحلة، ومزج الأساليب النقدية منثورة بين ثنايا البحوث العلمية.

لا تعني القضية هنا تجاوز الصرامة الأكاديمية، فالأجزاء التي كتبت وفق الأسلوب التحليلي سيحكم عليها من خلال المعايير النقدية الحالية، والواقع أن الخطاب البحثي هو مجموعة من الأعراف - التي أحترم حدودها - تصر دوماً على تركيز خطوات التفكير والشعور إلاّ أنها تتوق إلى مغامرة تجرب أشكالاً مختلفة من الكتابة.

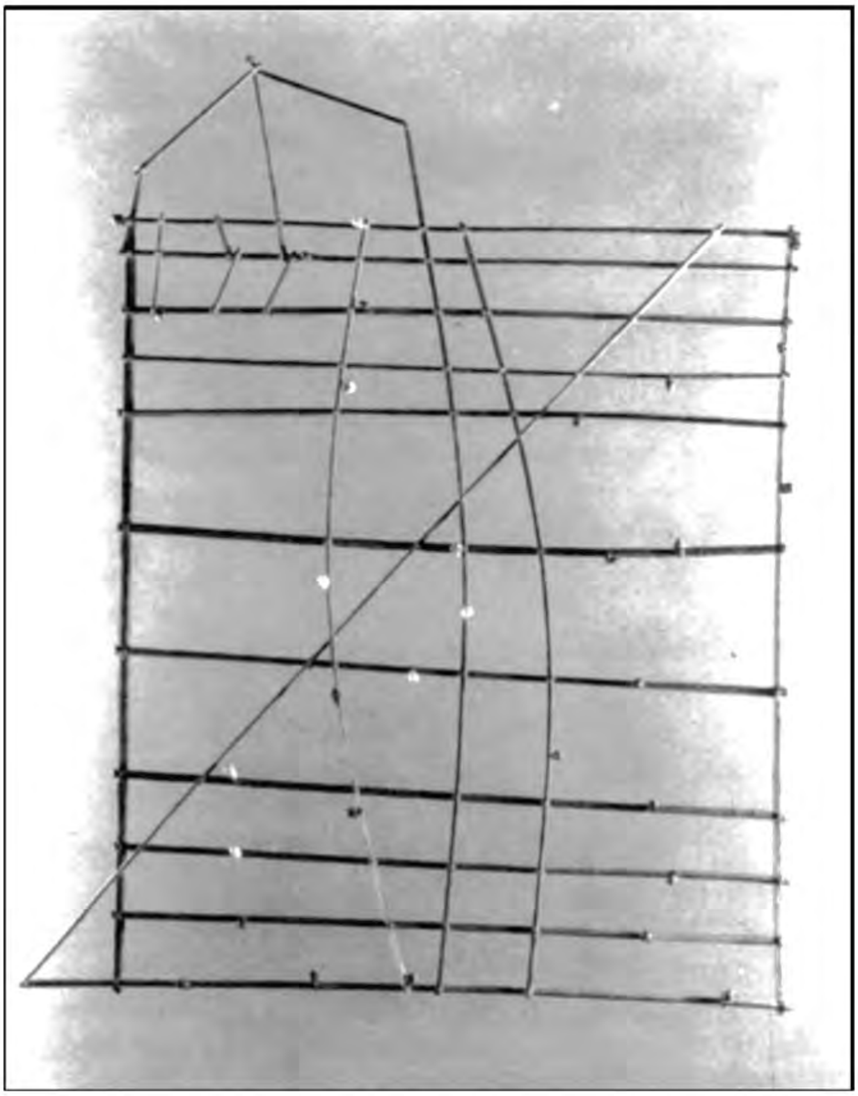
لا يهدف أسلوبي التأليفي هنا إلى التشويش، لكنه يهدف إلى أن يجاور بين أشكال منفصلة من الإيحاء والتحليل. فأسلوب التأليف يؤكد علاقة ما بين عناصر غير متجانسة

تُجمع أجزاؤها بعضها إلى البعض، في الوقت الذي تحافظ فيه على تنافرها في توليفة ذات معنى خاص. وتتحدَّى التوليفة الحالية القارئ أن ينهمك مع أجزائها وفق أساليب متباينة، بينما يسمح لها أن تتداخل في نماذج أوسع من التضارب والتكامل. والإستراتيجية هنا ليست فقط شكلية أو جمالية. فمنهجي يقوم على رسم الحدود وتجاوزها (هنا أقصد الحدود الأكاديمية)، وقد ألتزم بهذا المنهج في الكتاب ككل. فميادين الخطاب - مثلها مثل الميادين الثقافية - إنما تتكون عند حوافها الآمنة والمعرضة للاعتداء، على سبيل المثال يصور الفصل الثالث الصياغة التاريخية، وإعادة صياغة البحث الأنثروبولوجي «الموضوعي» في علاقات من الحوار والصراع مع الممارسات «الذاتية» للرحلة وكتابتها. فأنواع الكتابة العلمية دوماً ما تكون علائقية، ومتفاوض عليها، وفي حالة من التطور الإجرائي. «في صلب الموضوع» (In medias res) يعني أن هذا الكتاب لم يكتمل بعد. فالاكتشافات الذاتية المبعثرة هنا وهناك لا تعد أسراراً مباحة من سيرة ذاتية، ولكنها لمحات من مسار محدد ضمن مسارات أخرى. ولذا ضمنتها هذا الكتاب؛ اعتقادا مني بإمكانية تموضع الذات وقيمتها، وخاصة عندما تتجاوز الفرد مشيرة إلى شبكة من العلاقات. ومن هنا لم يكن الصراع لتخيل حدود مقننة للمنظور الذاتي نهاية في ذاته ولكنه كان شرطاً مسبقاً من أجل الجهود المبذولة في سبيل تحقيق الحرص، والترجمة، والتحالف. فأنا لا أقبل مقولة إن أي إنسان مقيد تماماً بهويته الذاتية؛ ومع ذلك فليس من السهل على المرء أن يتخلى عن بنى محددة للعرق والثقافة، والطبقة والطائفة، والنوع والجنس، والبيئة والتاريخ. وأنا أفهم كل هذا وغيرها من المحددات القاطعة، ولكن ليس بوصفها أوطانًا مختارة أو قسرية، بل مواقع للترحال العالمي: أمكنة للمواجهات الصعبة ومناسبات للحوار. ونتيجة لذلك، فليس هناك من علاج ناجع لمتاعب السياسة الثقافية في بعض الرؤى القديمة أو الجديدة للوفاق الجماعي أو الكوني حول القيم. هناك فقط احتمالات أكثر للترجمة. المقالات المجموعة هنا تحاول جاهدة التعامل مع هذا المأزق. فهل من الممكن أن يموضع المرء ذاته تاريخياً؛ ليسرد قصة كونية متماسكة، في حين أن الواقع التاريخي عادة ما

يدرك على أنه سلسلة من المواجهات غير المكتملة؟ وما المواقف اللبقة، والذهنية المنفتحة، والمفارقة الذاتية التي تفضي إلى فهم لا يختزل الأشياء؟ وما الشروط اللازمة لترجمة جادة بين مسارات مختلفة في عالم من الحداثة مترابط ولكنه يفتقر إلى التجانس؟ وهل لنا الاعتراف ببدائل قابلة للتطبيق خارج مسارات «السفر إلى الغرب»، مسارات قديمة أو جديدة؟ ولمجابهة هذه الأسئلة فإن الكتابات التي جمعت في «مسارات» تصارع جادة من أجل المحافظة على شيء من الأمل، وشيء من الريبة الواضحة.

رحلات

الفصل الأول
ثقافات مسافرة



مخطط مصنوع من العصي والخشب والقواقع البحرية صور عام 1890 . وتستعمل مثل هذه الخرائط من قبل سكان جزر مارشال في حالات الإبحار لمسافات طويلة، وتظهر مواقع الجزر وأنواع الموجات البحرية الناجمة عن تلاقي البحر مع اليابسة وما يصاحبها من تيارات بحرية وأمواج عالية.

الفصل الأول

ثقافات مسافرة

ألقيت التعليقات الآتية في مؤتمر عقد بمدينة تشامبين- أوربانا بولاية آلينوي الأمريكية في شهر أبريل عام 1990م تحت عنوان "الدراسات الثقافية، الآن ومستقبلاً".

ولنستهلها بمقطع مقتطف من محاضرة "خلف حدود ما"، التي ألقاها سي، أل، أر، جيمس: "كان الزمن سيمضي كالمعتاد، وكانت الإمبراطوريات ستنهار كعادتها لتحل محلها إمبراطوريات جديدة، وكانت العلاقات الطبقية ستتغير، وذلك قبل اكتشافي أن الجودة لا تكمن في البضائع والخدمات، ولكنها تكمن في التنقل والحركة هنا وهناك، فلم يعد من المهم أين أنت؟ أو ماذا تملك؟ ولكن المهم الآن من أين أتيت؟ وإلى أين أنت ذاهب؟ وما معدل سرعة وصولك إلى هناك؟".

أو لنستهل عرضنا بالفنادق، ففي الصفحات الأولى من روايته "فكتوري"، يعلق جوزيف كونراد قائلاً: "نحن نحيا في عصر مثلنا فيه مثل مسافرين مضطربين في بهو فندق مضطرب صارخ الزخارف." بينما يستحضر ليفي شتراوس في كتابه مدارات حزينة Tristes Tropiques مكعباً تجسيدياً غير متناسق يقبع في منتصف مدينة غوينيا البرازيلية الجديدة، وكان ذلك في عام 1937، حيث عدّه رمزاً لوحشية الحضارة، "مكاناً للانتقال وليس مكاناً للسكنى". فالفندق بوصفه محطة انتقال، والمطار بوصفه نقطة عبور، وكذا المستشفى، تغدو جميعها مواضع عبور ومواجهات عابرة غير معد لها مسبقاً في الغالب.

وإليك تجسيد آخر أكثر معاصرة: في مركز مدينة لوس أنجليس الجديدة يقع فندق جون بورتمان بونافنتشر الشهير، والذي استشهد به فريدريك جيمسون في مقال مؤثر له تحت عنوان "ما بعد الحداثة، أو المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة"، إذ عدّه رمزاً من رموز ما بعد الحداثة. وذهب إلى أن منحدرات بونافنتشر الزجاجية تصد أي نوع من أنواع

التفاعل معها، فهي فقط تعكس محيطها، فلا يوجد لها منافذ ولا مدخل رئيس، وفي الداخل تلحظ متاهة من الأدوار المحيرة، والمحبطة لكل من يبحث عن أي ترابط منطقي بينها، حينما تنتصب كحجر عثرة في طريق التجوال السردي البصري الذي اعتاد عليه السائح المعاصر عندما يجوب مركز المدينة الجديد.

أو لنجعل البداية مع "تقرير من البهاماز" لجوان جوردان، والذي تتحدث فيه عن إقامتها في فندق يدعى "شيراتون للاستيطان البريطاني". فهي امرأة أمريكية سوداء في إجازة... في مواجهة مع امتيازاتها وثروتها، ومواجهات غير مريحة مع أناس يسهرون على نظافة الغرف، وترتيب الأسرة، وإعداد الطعام وخدمة نزلاء الفندق... تأملات حول حالات الترابط الإنساني، وحالات من التواصل يتقاطع فيها العرق مع الطبقة والجنوسة والانتماء القومي.

أو لنستهل حديثنا بنزل لندني شكل الخلفية الزمنية والمكانية في رواية "رجال مقلدون" لف. س. نيبول، موقع آخر مختلف تنتفي فيه الأصالة، ويصبح تجسيداً للمنفى وسرعة الزوال وطمس الجذور.

أو تأمل فنادق باريس، تلك النزل البديلة للمنزل في حالات السرياليين، ولا سيما فندقا "ناديا"، و"بيسان باريس"، اللذان أصبحا نقاط انطلاق لرحلات غريبة ومدهشة في أرجاء المدينة، أمكنة للتجمع والمقابلات والمواجهات الحميمة – "L'Hotel des Grands Hommes".

أبدأ مرة أخرى مع قرطاسيات الفنادق وقوائم الطعام (المرصعة بنجوم) مصطفة على صناديق جوزيف كورنيل السحرية. وينفطر خط تصدع دولي/ محلي في الدور السفلي لمنزل كورنيل؛ ليملأ بمجموعة من القطع التذكارية عن مدينة باريس التي لم يزرها قط، ولكن ها هي باريس والكون يتجمعان في دور سفلي لمنزل تقليدي في حي كوينز

بنيويورك، رقم 3708 يوتوبيا بارك واي. أمكنة غير معنونة مثل : فندق دو ميدي، فندق دو سود، فندق دو لا اتويل، انجلش فندق، غران فندق دو لا يونفرس. ذكريات جمال لقاء الصدف المحصور في لورين باكال. وكلمة Hotel/eutel هنا تذكرنا بالهياكل الكنسية حقيقية أو خيالية، والتي شكلت ارتجالاً من قطع تراثية جمعت من أمكنة العبادة في أمريكا اللاتينية، أو تذكرنا بهياكل المذابح المنزلية Offerendas، التي ابتكرها فنانو تشيكانو المعاصرون.

***

وهذا - كما نقول عادة - "عمل قيد الإنجاز"، عمل يدخل ميداناً عريضاً من الدارسات الثقافية المقارنة : مجموعة متنوعة ومترابطة من تاريخ السفر والإزاحة، التي تمت أثناء العقد الأخير من القرن العشرين الميلادي. هذا المدخل تحدده وتعضده وتقيده أعمال سابقة لي ولآخرين غيري، هنا سأعمل من خلال بحوثي التاريخية في مجال الأثنوغرافيا (الأنثروبولوجيا الوصفية)، لا سيما في شكلها الأنثروبولوجي والغرائبي كما مورس في القرن العشرين الميلادي. لكن العمل الذي أقصده الآن لا ينبني كثيراً على أعمالي السابقة بالقدر الذي يحاول أن يحددها ثم يزيحها.

ولعلي أستهل حديثي هنا بحالة سفر تشكل عندي على الأقل وضعاً نموذجياً وقياسياً. ولك أن تسميها : "أثر أو نتيجة سكوانتو"، كان سكوانتو هذا هندياً أحمر رحَّب بالمهاجرين عام 1620م في بلدة بليموث الواقعة في ماسوتوشست الأمريكية، ومدَّ لهم يد المساعدة في شتاء عصيب؛ كان يجيد الإنجليزية أيضاً. ولكي تتخيل التأثير القوي لهذا اللقاء، فما عليك إلا تذكر ما كان عليه العالم الجديد عام 1620م : وأنت ما زلت في البحر من الممكن أن تستنشق رائحة أشجار الصنوبر العطرة من بعد خمسين ميلاً. تخيل أنك تأتي إلى فضاء جديد مثل هذا بينما يستولي عليك إحساس غريب بأنك ستلاقي فلان الفلاني العائد لتوه من أوروبا.

واحد من السكان الأصليين، مواطن مهجن في حالة اضطراب، تم لقاؤه عند نهاية الكرة الأرضية - مألوف بغرابة، ومع ذلك فهو مختلف بسبب الألفة غير المهيأة سلفاً. هذا التعبير المجازي أصبح معتاداً بشكل متزايد في كتابة الرحلات، وهو عبارة عن مجاز بلاغي تؤسس عليه فعلياً تقارير "ما بعد الحداثة"، مثل "ليلة فيديو في كاتماندو" لبيكو لاير. هذا الفيلم الذي يذكرني ببحثي التاريخي، وبوجه خاص بحثي في المواجهات الأنثروبولوجية، والتي دوماً ما أصادف خلالها شخصًا إشكاليًا يعرف بالراوي أو من يقدم المعلومات التي أحتاجها. فكثير من هؤلاء المحاورين يعدون أفراداً شديدي التعقيد، يجبرون بشكل تقليدي على التحدث عن معرفتهم بالثقافة المراد دراستها، وغالباً ما تكون لهم ميول ونزعات أثنوغرافية خاصة بهم إلى جانب حالات شائقة من تاريخ السفر والترحال. فهم يمثلون الشخص المطلع على الشأن المحلي وفي الوقت ذاته هم غرباء. بل إنه عادة ما ينظر إليهم من حيث هم مترجمون ومفسرون بارعون، فهم هنا وهناك. ومن النادر أن تكون حياة الأفراد الذين يدرسهم علماء الأنثربولوجيا مرتكزة على البقاء الدائم في الوطن. فبعضهم - على الأقل - مسافرون باستمرار سواء كانوا عمالاً أو حجاجًا أو مستكشفين، أو معتنقي دين جديد أو مختصين تقليديين في "سفر المسافات الطويلة" (هيلمز، 1988م) إن الرواة في تاريخ أنثروبولوجيا القرن العشرين الميلادي غالباً ما يبدون لأول وهلة مواطنين أصليين، ولكنهم يظهرون فيما بعد رحالة. وفي الواقع - وكما سأشير لاحقاً - فهم خليط خاص من الحالتين.

هناك حذر متزايد في أوساط ممارسي أثنوغرافيا القرن العشرين الميلادي، والتي تعد ممارسة نامية في مجال الترحال المعاصر، فهم حذرون من إستراتيجيات إضفاء صفات المحلية في سياق الكتابة وتمثيل الثقافات. ومع أني سأمعن النظر هنا في بعض تلك التوجهات نحو الوصف المحلي، فسوف أبين حالاً أن الكلام سيكون عن نوع نموذجي شاع في علم دراسات أنثروبولوجيا منتصف القرن العشرين الميلادي، مع وجود استثناءات، حيث إن تلك الإستراتيجيات المعيارية لم تمر دون تحدّ.

إن هدفي من انتقاد مجموعة من الممارسات المبسطة بشكل مخل، ليس القول بأنها كانت غير صائبة أو مخطئة أو غير لائقة سياسياً. فأي تركيز بؤري يستبعد الكثير من مجال رؤيته، وليس هناك منهجٌ صائبٌ سياسيٌ لتفسير التداخل الثقافي؛ إذ يوجد بعض من إستراتيجيات الوصف المحلي التي لا يمكن تجنبها إذا ما أريد تمثيل الاختلافات المهمة في أساليب حياة البشر. ولكن بشروط أي إنسان ينبغي تمثيل "المحلي"؟ وكيف يُتحدث عن الاختلافات المهمة، وكيف تُتحدى؟ ومن يحق له تحديد كيف ومتى يرسم مجتمع ما حدوده، ومن يملك القدرة على تحديد متى يعد المرء واحداً من أبناء الوطن ومتى يعد أجنبياً؟

تلك مسائل بعيدة الأثر. ومبدئياً إنما أهدف إلى إثارة قضية كيف يشكل التحليل الثقافي موضوعاته - المجتمعات، التقاليد، المجموعات الصغيرة، والهوية - من خلال مصطلحات ظرفية ومن خلال ممارسات فضائية محددة في أطار البحث العلمي(١).

لنتأمل قليلاً صورتين وضعتا في بداية كتاب ميلنوفسكي Argonauts of the Western Pacific، والذي يعد - من دون جدل - أحد النصوص القليلة والحاسمة في تأسيس نوع محدد من قواعد العلم الحديث المعتمد على ملاحظة الباحث. فهذا النوع من البحث الميداني لا يقبل بعض أساليب البحث المتعارف عليها مثل العيش بين أقران الباحث من البيض والاكتفاء بدعوة "مخبرين" محليين للحديث عن ثقافتهم في مخيم أو شرفة بدافع الحماس "لتغطية القرية". بينما كان البحث الميداني الذي جسده ميلنوفسكي يحتم على الباحث العيش متفرغاً في القرية المراد دراستها، حيث يتعلم اللغة كي يصبح مشاركاً وملاحظاً منهمكاً في مجال بحثه.

---

(١) استمد مصطلح "فضاء الممارسة" (spatial practice) من مايكل دو سيرتو(1984م). وربما أغفل تأكيدي الطاغي هنا، وفي مناقشتي للبحث الميداني في الفصل الثالث، حقيقة إن هذه الحالات هي في الواقع مواضع تداخل زماني ومكاني دائم. ووفقاً لعبارة أدريان ريتش، "أي مكان على الخارطة هو أيضاً مكان في التاريخ". إن الأبعاد الزمنية التي أغفلت في هذه الورقة قد تم التعامل معها بشكل أكثر تفصيلاً في فابيان (1983م)، انظر أيضاً كليفورد (1986م).

ففي مستهل كتاب ميلنوفسكي تبرز الصورتان الأولى والثانية أهمية وضع " مخيم الباحث الاثنوغرافي " في وسط مساكن جماعة من جزيرة تروبرياند. ففي الصورة الأولى تظهر مستوطنة صغيرة على الشاطئ، مشكلة خلفية لحركة ارتياد البحر الذي رصده الكتاب، ولا سيما تجارة الكيولا. أما في الصورة الثانية فيظهر كوخ زعيم قرية أوماراكانا حيث ضربت خيمة الباحث بالقرب من كوخ الزعيم.

يدافع ميلنوفسكي عن طريقته في السكنى/ البحث، ويرى أن ذلك يشكل - بطريقة نسبية- تجنيبًا لتطفل النفس، واتهامها في مشاركة حياة الجماعة المراد دراستها. " وحقيقة، بالرغم من أنهم أدركوا بأني سأتطفل عليهم حاشراً نفسي في شؤونهم الخاصة حتى حينما يكون هناك مواطنٌ مهذبٌ لم يحلم يوماً بوجود متطفلٍ يراقبه، فإنهم انتهوا إلى عدّي جزءًا لا يتجزأ من حياتهم، شراً لا بد منه أو مصدر إزعاجٍ لهم خفف من حدته هبات من التبغ ". بالإضافة إلى هذا فإنه يدعي رؤية ثاقبة شمولية، فلا توجد حاجة إلى الغوص بحثاً عن معنى الأحداث المهمة في حياة التروبرياندين، وطقوسهم، وانقساماتهم، ووسائل علاجهم، وتعويذاتهم، وشعائر موتهم؛ " فكل ذلك كان يحدث أمام ناظري، وعند عتبة بابي، إذا جاز التعبير " (Malinowski, 1922: 8). " ومن الطريف في هذا السياق مناقشة صورة/ تقنية خيمة الباحث من حيث: قابليتها للتنقل، أطرافها المتدلية التي تهيئ لصاحبها فضاء داخلياً يمكنه من حفظ دفاتر ملاحظاته، وطعامه الخاص، وآلته الكاتبة؛ بالإضافة إلى وظيفتها من حيث هي قاعدة عمليات توفر الحد الأدنى من الانفصال عن النشاط الفعلي "[٢].

حين نشاهد اليوم صور الخيام في القرى، يثار في أنفسنا عدد من الأسئلة المختلفة: من الذي يلحظ تماماً؟ من الذي يصبح محلياً حينما يسمح للباحث الأثنوغرافي في ضرب

(٢) وللمحة عن أطراف الخيمة كعتبة لممارسات معينة من الكتابة، انظر إلى كليفورد (67:1990).

خيمته في وسط القرية؟ إن مراقبي الثقافات وباحثي السلالات البشرية (الأنثروبولوجيين) طالما وجدوا أنفسهم في مأزق المُراقب (فهم مثلاً تحت أنظار الأطفال الموجودين في كل مكان، وغير الراغبين عن ترك الباحث وشأنه). وما الذي تقتضيه المواقع السياسية؟ فوضع خيمة ميلنوفسكي بجوار كوخ الزعيم قضية مهمة. وأي زعيم هذا؟ و ما علاقات السلطة هنا؟ وأي وضع عكسي للاستيلاء على الأدوار سائد في هذه الحالة؟ جميع هذه القضايا تعد بعضاً من قضايا حقبة ما بعد الاستعمار، والتي من المفترض أن لا تثيرها صورة من عام ١٩٢١م. فالصورة، إذن، تمثل إستراتيجية قوية لتموضع محلي: فهي تمركز الثقافة في موضع معين، أي القرية، وفي ممارسة فضائية من السكنى/ البحث، والتي تعتمد بدورها على موضعة تكميلية - أي حقل البحث.

وبعد ميلنوفسكي، أضحى البحث الميداني بين المواطنين الأصليين قابلاً للتفسير بصفته ممارسة من السكنى المشتركة أكثر من صفته نوع من الترحال، أو حتى نوع من الزيارة. وأي وضع طبيعي أعظم من أن يعيش المرء مع الناس لا في قريتهم فقط؟ (ولعلي أضيف هنا أن موضع القرية قد يكون قابلاً للتنقل مثل حالة المعارض الدولية الكبرى - القديس لويس، شيكاغو، سان فرانسيسكو - حيث يعرض السكان في قرى محلية تزدحم بالبشر وأغراضهم). أي أن القرية تصبح وحدة يسهل إدارتها، موفرة بذلك طريقة مثالية لتركيز ممارسة البحث الميداني، مؤدية في الوقت نفسه دور المَجاز المُرسَل(صورة بلاغيّة قوامُها ذكر الجزء وإرادة الكلّ أو ذكر الكلّ وإرادة الجزء)، فينظر إليها من حيث هي نقطة تركيز، أو جزء من كل يستطيع المرء من خلاله تمثيل الثقافة ككل(٣). إن القرى المأهولة بسكان محليين هي مواقع محددة ملائمة بشكل خاص لزيارات الباحثين الأنثروبولوجيين المكثفة. إنها مواقع طالما وفت بأغراض السكنى، وهي أيضاً مراكز محصورة للسكنى الجماعية، وامتداد للثقافة.

---

(٣) وبالطبع فإن السكان المناسبين هنا لا يتجمهرون متحلقين حول الباحث وخاصة في القرى المستقرة. انظر إلى كليفورد (1988:233-230)، لتفصيل الصعوبات التي واجهتها مارغرت ميد في تحديد "موضع" الآرابيش الجبليين في مرتفعات غينيا الجديدة.

ومع ذلك فقد انحسرت إلى حد كبير صورة القرية/ الثقافة المجازية المبسطة من الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة. وكما ذهب جيرتس، فإن الأنثروبولوجيين لا يدرسون القرى فقط، بل يمارسون بحثهم في تلك القرى. ولكنهم أيضاً - وبصورة متزايدة - لا يقتصرون في بحوثهم على قرى معينة، بل صاروا يدرسون المستشفيات، والمعامل، والأحياء المدنية، وفنادق السياحة، و مركز جيتي مثلاً. لقد شكل هذا التوجه تحدياً للصورة الحضارية الحديثة النمطية عن موضوع الدراسة البدائي بصفته كائنًا ينتمي إلى ثقافة قديمة، وبصفته رومانسيًا نقيًا من شوائب الحضارة، ومهددًا بالفناء؛ء لأنه ما زال يعيش حياة بسيطة. لكن بالرغم من التخلي عن مفهوم القرية الواقعية فما زالت فكرة البحث الميداني - من حيث هو نوع من موضعة السكنى - باقية حتى الآن.

وبطبيعة الحال فما يزال الباحث منا مشاركاً في الحياة في مكان ما وملاحظاً لها عن قرب. ولكن كيف يحدد موضع البحث في الزمان والمكان؟ إن هذا السؤال يظهر للعيان عملية مَوْضَعَة قائمة تتمثل في "ميدان الدراسة". وأنا معني هنا بكيفية تكون نزعة الخلط بين "الثقافة" وتلك الممارسات العلمية الصارمة والمقيدة (القيود الزمانية والمكانية للبحث العلمي). أي كيف يحدد نطاق الحالات الثقافية المعقدة والمتداخلة زماناً ومكاناً؟ كان الباحثون من جيل بواس يناقشون حقل الدراسة بجدية صارمة وكأنه "معمل تجارب"، مكان للملاحظة والتجارب المقيدة والمتحكم فيها. الآن تبدو لنا هذه الممارسة ذات نزعة مثالية فجة، وفي أحسن الأحوال ممارسة تتسم بالتناقض: فمنذ بواس كان ينظر إلى حقل البحث وكأنه يمثل حالة "طقوس للانتقال من حال إلى حال"، ونقطة دخول شخصية ومهنية في جماعة خاصة، مكانًا للتعلم والنمو وربما موضع امتحان ومعاناة ونحو ذلك. يذهل المرء من الطرق الملتبسة التي تتشكل من خلالها تجربة/ اختبار الحقل العلمي. وللمرء أن يتساءل عن الأنواع المحددة من الترحال والسكنى (أين؟ ولأي مدة؟)، ونوعية التفاعل والتواصل (مع من؟ وبأية لغة؟)، التي جعلت سلسلة من التجارب تحتسب في مجملها وكأنها ميدان/ حقل بحث علمي؟ لقد تغيرت معايير المادة العلمية منذ زمن ميلنوفسكي، وما زالت تتغير باستمرار.

وربما ساعدنا النظر إلى "الميدان/ الحقل" العلمي وكأنه يتشكل من منهجية نموذجية ومكان ملموس للنشاط المهني معاً. وهنا يُعرف حقل عالم الأنثروبولوجيا البحثي من حيث هو موضع سكنى لشخص رحل عن وطنه الأصلي، ومن حيث هو حقل عمل خصب، موضع لممارسة الملاحظة - المشاركة، والتي عدّت منذ عشرينيات القرن الماضي نوعاً من الهجرة المصغرة. فالباحث الميداني "يتبنى" و"يتعلم" الثقافة واللغة المحكية محلياً. وهنا يصبح ميدان البحث نُزلاً بعيداً عن النزل الأصلي، تجربة سكنى تشمل العمل والنمو، نمو الكفاءة الشخصية "والثقافية" معاً (انظر الفصل الثالث). فالأثنوغرافيون رحالة، بكل معاني الكلمة، يميلون إلى البقاء والغوص في محيط سكناهم لبعض الوقت. وبعكس الرحالة الآخرين، الذين يميلون إلى المرور مرور الكرام عبر أمكنة عدة، يميل الأنثروبولوجيون إلى الإقامة بوصفهم مواطنين محليين خارج أرض وطنهم الأصلي. ولذا يصبح ميدان البحث - من حيث هو ممارسة فضائية - نوعاً خاصاً من أنواع الإقامة ذات أسلوب وسجايا ومدة محددة(٤).

وما دام ميدان البحث العلمي هو في حد ذاته مجموعة من الممارسات الخطابية فإن السكنى دوماً ما تتضمن كفاءة تواصلية حقيقية، إذ لم يعد المرء يعتمد على المترجمين، بل أضحى يتكلم ويستمع إلى الآخرين هو نفسه دون الحاجة إلى وسيط. فبعد جيل ميلنوفسكي، أضحت المادة العلمية تتطلب "تعلم اللغة" أو على الأقل أداء العمل من خلال اللغة المحكية محلياً. وهذا بدوره يفتح باباً واسعاً من القضايا الملحة. فهل في مقدور المرء الحديث عن لغة واحدة، وكأن ليس هناك سواها؟ وما معنى تعلم أو استعمال

(٤) وبالطبع يغادر الباحثون الميدانيون، فساعة مغادرتهم تعد لحظة حاسمة، تنطق عن الحد الفاصل بين أماكن البحث التجريبي والدراسة النظرية، وبين الملاحظات الميدانية وتفريغها وكتابتها. وتقليدياً فإن الأثنوغرافيا دوماً ما تبرز حالات الوصول بينما قليلاً ما تعنى بحالات المغادرة. ولكن حين ننظر إلى البحث الميداني بصفته نوعاً من السفر، ممارسة فضائية متعددة الأمكنة، فسيبرز في الصورة النهايات السائبة لتجربة الإقامة/ السكنى، والتي عادة ما تغفل. انظر إلى كليفورد (1982:66-63)

اللغة؟ وكيف للمرء أن يتقن لغة ما في غضون سنوات قليلة؟ وماذا بشأن الحديث إلى الباحث في "لغة الأغراب"، تلك اللغة التي عادة ما تستخدم للحديث مع الأجانب؟ وماذا نقول عن استمرار اعتماد العديد من الباحثين على مترجمين أو مفسرين لعدد من الأحداث والمصطلحات والنصوص المعقدة؟

إن الموضوع يستحق دراسة متكاملة لم أستطع تحقيقها. وإذا نحن لم نتطرق هنا من قريب أو بعيد لقضية التعدد اللغوي وحالات التداخل الثقافي فلعل من المفيد الإشارة إلى تلك المغالطة، التي تدعي أن "الثقافة الواحدة تعادل لغة واحدة". وهذه المعادلة - التي عادة ما تكمن في ثنايا الفكر الثقافي القومي - قد دحضت من خلال دراسات ميخائيل باختين، الناقد الروسي الشهير، والذي يرى أن اللغة تتكون من مجموعة خطابات متشعبة، ومتصارعة، ومتحاورة فيما بينها؛ مما يجعل من الصعب على متكلمها - فما بالك بالزائر - السيطرة المطلقة عليها. ولذا فإن الباحث الأثنوغرافي يؤدي عمله أو يتعلم جزءاً من "اللغة" المحلية[(٥)].

ما زلت أجادل حتى الآن بأن الأثنوغرافيا (الأنثروبولوجيا الوصفية في ممارسات القرن العشرين المعيارية) قد منحت امتيازاً خاصاً لعلاقات الإقامة على حساب علاقات الترحال. ولا أظنني في حاجة إلى الإطالة في وصف الفوائد، خاصة في تعميق الفهم، والتي يمكن تراكمها لصالح هذه الممارسات الميدانية. فمن المحتمل، أنَّ المشاركة - الملاحظة المكثفة تعد أفضل مساهمة باقية للأنثروبولوجيا في مجال الدراسات الإنسانية، وأعتقد أن تلك المساهمة قدرت بشكل مناسب حتى من الذين وجدوا فيها إشكالية، مثلي أنا وآخرون حثوا على إصلاحها والعمل على

(٥) يذكرنا هومي بابا (1990م) بحالات الزمن والتاريخ، التي لا تعني كثيراً لغة أو ثقافة أو زمن أو أمة متجانسة في الأساس. نحن في حاجة إلى تتبع نقدي سلالي لقضية الترابط بين المفاهيم الكلية، تفوق الكل على مجموع الأجزاء، للثقافة واللغة والأمة. انظر وولف (1982:1387) وهاندل (1987)، لمجموعة من الخيوط السردية، التي تلمح إلى تورط الأنثروبولوجيا في مثل هذه المفاهيم.

نشرها . والآن دعوني أواصل التعبير عن قلقي حول مخاطر تأويل الأثنوغرافيا إلى بحث ميداني .

إن محاولات موضعة عناصر البحث الأنثروبولوجي وفق مصطلحات " ميدان/ حقل " من ميادين أو حقول البحث العلمي دوماً ما تفضي إلى تهميش أو ربما طمس عدد من المساحات الحدودية الضبابية أصلاً ، وهذه وقائع تاريخية عادة ما تفلت من إطار الخطاب الأثنوغرافي ، وفيما يأتي قائمة بعدد جزئي منها :

1 – وسائل المواصلات التي غالباً ما تطمس – القارب – سفينة التجوال ، وطائرة البعثة . وهذه وسائل تقنية توحي دوماً بتواصل سابق أو تواصل ما زال قائماً ، كما أنها توحي بالتجارة مع أمكنة وقوى خارجية لا تعد جزءاً من ميدان البحث/ الموضوع . فالخطاب الأثنوغرافي("كونك هناك") يفصل عن خطاب الرحلة "الوصول إلى هناك" .

2 – طمس العاصمة ، والسياق الوطني . وهذا ما دعاه جرجس كوندوميناس The preterain ، كل الأمكنة التي يتعين عليك عبورها وأن تكون لك بها علاقة ؛ كي تصل إلى قريتك أو إلى ذلك الموضع الذي ستدعوه ميدان بحثك .

3 – من العناصر الملغاة في هذا السياق تبرز الجامعة ، مقر الباحث . والآن لا سيما وقد أصبح في استطاعة المرء السفر بسهولة أكبر من السابق إلى أمكنة بعيدة ، أصبح من الممكن الآن عدّ أي مكان في "العالم الأول" ميدان بحث علمي (الكنائس ، والمعامل ، والمكاتب ، والمدارس ، والأسواق الكبرى) ، فإن حركة المواطنين الأصليين وعلماء الأنثروبولوجيا ربما أضحت متكررة أكثر من ذي قبل .

4 – أما مواقع وعلاقات الترجمة فقد همشت ، فحينما يصبح ميدان البحث مقراً للسكنى والإقامة – بيتاً بعيداً عن البيت الأصلي – حيث يتكلم المرء اللغة المحلية ، ويمتلك كفاءة في التواصل باللهجات المحلية ، فإن الوسطاء العالميين ومعهم مجموعة من

المفاوضات المعقدة ذات الأبعاد السياسية تتجه نحو الاختفاء. وبعد ذلك كله نبقى مع المشاركة/ الملاحظة، وهي نوع من حرية التأويل التي تمكننا من الطوفان خارج وداخل المواقع الاجتماعية.

إجمالاً، فإن ما يحجب أو يهمش يشكل عالماً رحباً من عمليات التصدير والاستيراد القائمة بين الثقافات المختلفة، مع أن المقابلات الأثنوغرافية عادة ما تكون واقعة في شرك تلك العمليات. ولكن - كما سنرى لا حقاً - فإن ذلك كله قيد التغيير. وإضافة إلى الانتقادات الموجهة للأنثروبولوجيا - وخاصة تلك التي برزت ضد الحقبة الاستعمارية - فإننا نلحظ ظهور المخبر المحلي بصفته ذات تاريخية مركبة، لا تمثل نمطاً ثقافياً ولا فرداً استثنائياً في محيطه. ففي مجال عملي مثلاً إذا ما أخذنا عينة من بين عينات عدة، فقد شككت في عملية الانتقال من السرد الشفوي إلى السرد الكتابي، والتي دوماً ما تختفي في ثنايا كلمة "مخبر محلي" (Clifford, 1986) "Informant". فالساكن المحلي يتكلم والباحث الأنثروبولوجي يكتب كلامه. وفي هذه الحالة فإن ممارسة كتابة/ نقش كلمات المتعاونين محلياً تحجب أو تطمس من البحث النهائي عند نشره؛ ولذا لا تهدف محاولاتي لزيادة عدد الأيدي والخطابات المستغرقة في "كتابة الثقافة" إلى التأكيد على ديمقراطية محلية في تعددية التأليف، ولكنها تهدف إلى خلخلة سيطرة الباحث/ الكاتب ذي الصوت الآحادي على المنتج النهائي، كما أنها تهدف إلى فتح باب نقاش هرمية الأثنوغرافيا، ومن ثم فتح باب التفاوض بين خطابات غارقة في مواقف مشحونة بالتسلط وعدم التكافؤ.

وإذا كان التفكير في ما يسمى مخبراً محلياً من حيث هو كاتب/ ناقل سيعيد تنظيم العلاقات بشكل ما، فإن التفكير فيه أو فيها بوصفه رحالة سيكون له التأثير ذاته. ولذا يتحدى أرجون أباديوراي (1988a, 1988b) إستراتيجيات علم الأنثروبولوجيا الخاصة بموضعة الشعوب التي ليست غربية في عبارة "مواطنون أصليون". فكتب عن "تقييدهم"، أو حتى "اعتقالهم"، في إطار عمليات تمثيل ماهيوية، تقدِّم الماهية أو

الجوهر على الوجود الإنساني، حيث دعاها "كناية التجمّد" ، وهي عملية يبرز من خلالها جزء أو ملمح من حياة الناس لتختزلهم إجمالاً، مشكلاً بذلك كوة نظرية كي نطل عليهم وهم محصورون في إطار تصنيف الأنثروبولوجيا العلمي . فالهند تساوي هرمية متراتبة، وميلانيزيا تساوي التبادل، وهكذا دواليك . "والموطنون المحليون أناس قيدوا في أماكن وحوصروا بها لمجرد سكناهم هناك، مجموعات لم تتلوث بعمليات التواصل مع عالم أوسع من عالمهم، وربما لم توجد على الإطلاق" (Appadurai, 1988a:-39)(٦) .

ونجد في معظم البحوث الأثنوغرافية التقليدية، أنَّ الباحث قد خص (موضعاً) بالفعل سلسلة من الروابط الإقليمية والقومية والعالمية في إطار محلي، مقصياً بذلك العلاقات الخارجية والتحولات الثقافية الكبرى في حياة الشعوب إلى الهوامش . لكن هذه الممارسة أصبحت الآن موضع مساءلة ونزاع جدلي طويل . ولعل عنوان كتاب جرج دينج Greg Dening الأثنوغرافي الرائع عن تاريخ المركوسيين Marquesas والموسوم بـ"جزر وشواطئ" (Islands and Beaches) يحمل دلالة كبيرة . فالشواطئ، ومواقع الترحال التفاعلي ما هي إلا نصف الحكاية . وبالمثل يعد كتاب إريك وولف Eric Wolf (Europe and the People without History) خطوة درامية مؤثرة في سياق الابتعاد عن تركيز الأثنوغرافيا في فكرة ثقافات منعزلة ومتكاملة في ذاتها، وذلك بالرغم من أن هذا الكتاب ربما أمال جدلية المحلي/ الدولي الثقافية قليلاً نحو عوامل حتمية (دولية) "خارجية" . فوفقاً لوولف، "بدل أن نفكر في عوامل التراص الاجتماعي من حيث هي حتمية مؤكدة؛ فإن علينا منذ اللحظة الأولى في انطلاقة تحقيقاتنا، تصورها في سياق من العلاقات الخارجية المتعددة" (387 :1982) . أو فلنتأمل جملة مقتطفة من مصدر أنثروبولوجي معاصر هو كتاب جيمس بون James Boon المعقد عن "اجتياز الأمكنة جيئة وذهاباً" ، والذي صدر تحت عنوان Affinities and Extremes ، حيث يقول : "إنَّ

(٦) والدليل متعلق بعلم الآثار يدعم هذه النتيجة انظر إلى روس (1986) (Rouse) .

ما أصبح يعرف اليوم بثقافة بالي ما هو إلا نوع من الابتكار المتعدد التأليف، عبارة عن تشكل تاريخي، وتمثيل، وتركيبية سياسية، ومراوغة في ظاهرها تناقض وهمي، وترجمة تنمو باستمرار، ورمز، وعلامة تجارية، إنها عبارة عن تفاوض بين هويات متباينة تفتقر إلى الرضا المتبادل، وأكثر من ذلك" (1990: ix). لم تعد الثقافة الأنثروبولوجية كما كانت بالأمس. وحالما ينظر إلى تحدي التمثيل الثقافي بصفته تصويراً وفهماً للمواجهات المحلية/ الدولية التاريخية، وبصفته أنواعًا متباينة من الإنتاج المشترك، وأنواعًا متباينة من السيطرة والمقاومة، فما على المرء حينئذ إلا التركيز في التجارب المهجنة، الكوزموبوليتانيّة، التي تشتمل على عناصر مؤلفة من مختلف أرجاء العالم، وذلك بالقدر الذي نركز فيه على العناصر المتجذرة محلياً.

لا تهدف مناقشتي الحالية للمشكلة استبدال صورة "المواطن الأصلي" بصورة "الرحالة" بين الثقافات، إنما المهمة تكمن في التركيز على الربط بين الحالتين في إطار حالات محددة من الاضطراب والعلاقة التاريخية. كلا الحالتين – وبدرجات متفاوتة – تشكلان معاً ما يمكن عدّه تجربة ثقافية. وأنا لا أنصح هنا بأن نجعل من الهامش مركزاً جديداً ("نحن" جميعاً رحالة)، لكنني أدعو إلى تفهُّم القوى المحركة لحالات الإقامة/ الترحال تفهماً مقارناً.

وفي حالة ترجيح كفة الترحال، كما أفعل هنا، فإن علاقات الزمن والمكان الثقافية ("Chronotope"، خلفية أو مشهد ينظم الزمن والمكان في شكل كلي مجسد) تصبح شبيهة إلى حد كبير بموقع السفر الذي بدوره يصبح بمثابة محل الإقامة والسكن، إنها قليلاً ما تشبه خيمة في قرية أو معملاً متحكماً فيه أو نقطة دخول في جماعة سرية أو سكنى، ولكنها تشبه أكثر من ذلك بهو فندق، أو مقهى في حي راق من أحياء مدينة كبيرة، أو سفينة، أو حافلة ركاب. وحين نعيد التفكير في مفهوم الثقافة وعلمها، أنثروبولوجيا، – وفق مصطلحات الترحال – فإن انحياز مصطلح الثقافة نحو الأقلمة العضوية، أي:

النظر إلى الثقافة وكأنها كيان متجذر ينمو ويحيا ثم يموت وهكذا، سيوضع موضع شك وريبة. وستبرز أيضاً مصطلحات الترحال للعيان في صور جلية التواريخ المركبة والمتنازع عليها، وستبرز حالات النزوح والتصادم، وحالات التفاعل(٧).

ولتأكيد الموضوع أكثر فسأعرضه في شكل أسئلة: لماذا لا نركز في أبعد مدى تصله رحلات أي ثقافة؟ وفي الوقت ذاته نتأمل مراكزها، وقراها، ومواقعها الميدانية المكثفة؟ كيف تفاوض مختلف المجموعات البشرية ذاتها، وكيف تتفاوض على علاقاتها الخارجية؟ وكيف تصبح أي ثقافة وجهة سفر للآخرين؟ وكيف تعبر الأمكنة من الخارج جيئة وذهاباً؟ وإلى أي مدى يصبح مركز مجموعة من المجموعات البشرية تخماً من تخوم مجموعة أخرى؟ فإذا ما نظرنا إلى الأمر من هذه الزوايا، فلن يبقى هناك حاجة للجدل في جدوى الحديث عن علاقة

(٧) وفي هذا السياق لا أستطيع مقاومة ذكر ما يمكن عدّه علامة تغير في أزمنة التفسير. "القبائل التي لم تختف ولكنها رحلت"، كما يصرح عنوان مقال حديث لبارنغر (Barringer, 1990). وتعتقد مجموعة من علماء الآثار الأمريكيين من جنوب غرب الولايات المتحدة بأنها حلّت أحد الأسرار الغريبة والقديمة: ما الذي حصل لحضارة أناسازي (Anasazi)؟ أو قاطني المنحدرات الصخرية، وبناة المستوطنات الدائمة على مدى الدهر والمثيرة للإعجاب، ومشيدي شبكات من الطرق. ولكن الأنسازي ذاتهم اختفوا نهائياً وبكل بساطة وفي لحظات تاريخية معينة (عام 1150م معبد الميلاد في وادي تشاكو، أو عام 1300م في منطقة ميسا فردي) حيث هجرت مواقعهم. فإذا سلمنا بفرضيات التطور حول ازدهار الزراعة ونمو المدن، فإن نهاية مثل هذه المستوطنات وغيرها لا يمكن تفسيره إلا بالوصول إلى خط النهاية، اختفاء أو موت ثقافي. ولذا لم يكن هناك تواصل مستمر يمكن أن يربط بين الأناسازي (اسم جمعي يعود أصله إلى لغة النافهو الهندية، ويعني "القدماء") والثقافات المعاصرة المتجذرة تاريخياً في الإقليم ذاته، مثل: ثقافات هوبي، زيوني، وأكوما. ولكن في المقاربة التفسيرية الجديدة يصبح سكان المنحدرات هم المسافرين عبر المنحدرات ذاتها. فالأدلة المتراكمة تشير كلها إلى ترحال الأناسازي في أرجاء الإقليم، حيث شيدوا مستوطنات متفاوتة في تعقيدها ثم ما يلبثون أن يهجروها منتقلين إلى سواها حتى بدأ المستوطنون الأوروبيون غزوهم، ثم تحويطهم واحتوائهم وفق أساليب عنيفة وقاسية. وأصبحوا يعرفون بهوبي وزيوني وأكوما. أي: ليس هناك اختفاء غريب أو موت مفاجئ فرق بين قدماء القوم المختفين والسكان الحاليين. كل ما في الأمر هو سلسلة معقدة من تاريخ الترحال والبقاء. وبالرغم من أني لست خبيراً في مثل هذه الحالات، ولكنني أتساءل: هل الاستنتاج الجديد يفسره "تراكم الأدلة الجديدة" كما يسميها الخبراء؟ فقد شرع كثير من التخصصات في تحدي العديد من فرضيات الاستمرارية الزمنية والتموضع الثقافي. وبكل تأكيد يصبح للتطورات العالمية التي نوقشت في هذا الفصل علاقة وطيدة مع التغير العام في وجهات النظر السائدة.

عدد من الأشخاص بالأماكن المهمشة: كالمبشرين، والمهتدين إلى مذهب جديد، والمخبرين والمثقفين أو المتعلمين، أناس من أعراق مختلفة، مترجمين، موظفي الحكومة النظاميين، رجال الشرطة، التجار، المستكشفين، و المنقبين عن النفط والمعادن، والسائحين، والرحالة، والأثنوغرافيين، والحجاج، والخدم، ومحترفي الترفيه، والعمال الوافدين، والمهاجرين الجدد. ولأجل هذا تزداد حاجتنا إلى إستراتيجيات جديدة لتصوير مثل هذه الحالات وإبرازها، وكلما زاد الضغط ظهرت لنا إستراتيجيات مناسبة. ودعوني أورد فيما يأتي عدداً من الأمثلة - مجرد ملاحظات خاصة بأساليب التفكير في الثقافة (ومعها التقاليد والهوية) دونت وفق شروط ومصطلحات علاقات الترحال.

محليــــون خارج المركز: لعل الحالة الأكثر تطرفاً من حالات صانعي الثقافة المسافرة "الأهليين" تكمن في حكاية عرفتها عن طريق بوب بروسمان، وهو موسيقي وباحث غير أكاديمي في تاريخ الموسيقا، والذي ظل لسنوات عدة يجلب موسيقا هاواي التقليدية إلى القارة الأمريكية. فقد أتى على بروسمان حينٌ من الزمن كان فيه ضالعاً مع عائلة من جزر هاواي تدعى عائلة مويي، وهم مجموعة من العازفين المتمرسين في عزف القيثار الهاوايي والغناء والرقص. وكانت أعمالهم الموسيقية تمثل أفضل ترجمة لعزف القيثارة وأداء الأساليب الصوتية المعروفة في هاواي أثناء فترة بدايات القرن العشرين الميلادي. ولكن مقاربة موسيقا هاواي التقليدية عبر أعمال جماعة مويي سوف تجلب لنا نتائج غير متوقعة، فقد كانت تجربتهم الفنية عبارة عن سلسلة من السفر المستمر. ولأسباب عدة، قضى المويون حوالي ست وخمسين سنة على الطرقات جيئة وذهاباً، ولم يعودوا إلى هاواي تقريباً. حيث عزفوا موسيقا هاواي في عروض غرائبية سواء في الشرق الأقصى، وفي جنوب آسيا، وفي الشرق الأوسط، أم في شمال أفريقيا، وفي شرق أوروبا وغربها، وفي الولايات المتحدة الأمريكية. وأدوا كذلك سلسلة من الموسيقا الشعبية السائدة في محيط الفنادق الكبرى. والآن - وهم في الثمانينيات من أعمارهم - عاد المويون إلى هاواي مؤخراً، حيث حرضهم بعض العاملين من أمثال بروسمان على إحياء ما اندثر من الفنون والعادات والشروع في تأليف موسيقا "أصيلة" من عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين الميلادي.

يعمل بوب بروسمان في الوقت الراهن على فيلم واعد يصور الموبين بشكل ملفت، وهذا يعزى إلى أنَّ تال مويي كان يعد أفلامًا خاصة عن جولات العائلة الفنية في كل الأمكنة التي قصدوها؛ ولذا سيصور الفيلم وجهة نظر هاواايية تجوب أنحاء العالم، مثيراً في الوقت نفسه قضية : كيف استطاعت عائلة مويي الحفاظ على هويتها في كل من كالكوتا، وإسطنبول، والإسكندرية، وبوخارست، وبرلين، وباريس، وهونج كونج؟ كيف قسموا انتماءهم إلى هاواي في عملية تفاعل ثقافي دائم ومع ثقافات، وأنواع من الموسيقا وتقاليد الرقص المختلفة - وتلك مؤثرات أدرجوها ضمن ممارساتهم الفنية كلما اقتضت الحاجة إلى ذلك؟ وكيف تهيأ لهم الحفاظ- وابتكار - على شعور الانتماء إلى "الوطن" الأم في هاواي، وذلك لمدة ست وخمسين سنة من التنقل العابر بين بيئات مهجنة؟ وكيف تتداول موسيقاهم حالياً من خلال تطوير خلاق ومستمر للأصالة الهاواايية؟ إن هذه الإقامة في عالم الرحلة لحالة شديدة التطرف من دون شك. غير أن تجربة الماويين ذات صدى غريب. (وبالمناسبة، فقد علمت من بحوث بروسمان أيضاً أن القيثارة الفولاذية الوطنية، آلة موسيقية انتشرت شعبيتها عبر الولايات المتحدة في حقبة العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين الميلادي، وكانت تعرف دوماً بالقيثارة الهاواايية، إنما كانت في الواقع من اختراع مهاجر تشيكوسلوفاكي كان يعيش في ولاية كاليفورنيا).

هناك الكثير من لمحات أثنوغرافيا الثقافة الصاعدة في هيئة علاقات سفر. وخير مثال لذلك هو فيلم Joe Leahey's Neighbors بوب كونوللي وروبن إندرسون. (وسابقه المعروف جيداً هو فيلم First Contact والذي كانت خلفيته غينيا القرن العشرين الجديدة). وجو ليهي هذا نتاج استعماري خليط الأعراق، وكان صاحب مشاريع ناجحة - مدارس أطفال في أستراليا، وصحن فضائي خلف منزله في مرتفعات غينيا الجديدة. وقد ضمن كونوللي وإندرسون فيلمهما مشاهد من رحلات ليهي إلى بورت مورسبي وأستراليا، فيما ركزا في علاقاته الملتبسة مع سكان المرتفعات المحليين، وهم من أقربائه. فكان صاحب المشاريع - فيما يبدو - يستغل جيرانه الذين يكرهون ثروته. وأحياناً يظهر

وكأنه فرد متسلط لا يمكن التحكم فيه- دوماً ما كان يتجاهل طلباتهم - ولكنه في أحيان أخرى يقوم بتوزيع الهدايا، متظاهراً بأنه الرجل الكبير داخل نظام اقتصادي تقليدي. ويظهر ليهي وكأنه يتحرك جيئة وذهاباً ضمن حدود الثقافة الميلانيزية المعروفة. ولا يمكن لميلنوفسكي ببساطة تصور هذا التركيز البؤري. فهنا ليس المواطن المحلي مسافراً في نطاق النظام العالمي فقط، بل التركيز في شخصية غير نمطية، شخص خارج المكان ولكن بشكل غير تام - شخص في معمعة التاريخ. إن جو ليهي يعد صورة شخص تتكرر كثيراً في كتب الرحلات، وإن كانت لا تظهر في كتب الأثنوغرافيا التقليدية. ومع ذلك فلا يعد مجرد شخصية غريبة الأطوار أو مجرد فرد محتك بثقافات مختلفة. وحينما نشاهد فيلم كونللي وإندرسون، فنحن نظل غير متأكدين ما إذا كان ليهي رأسمالياً ميلينزياً أو رجل أعمال متحكماً في رأسمال ميلينزيا، نوعاً جديداً من كبار رجال البلد، رجلاً ما تزال تتحكم فيه أنواع معقدة من الغيرة الذاتية، وعدد من الجيران التقليديين. فهو منتم وغير منتم للثقافة المحلية.

وفي سياق الفيلم الأثنوغرافي، فلي أن أذكر جين روش بوصفه واحداً من رواد هذا الفن السابقين. فمثلاً فيلمه Jaguar يعد حكاية رحلة عجيبة (واقعية) تتخذ من غرب أفريقيا في خمسينيات القرن العشرين خلفية لصورها. وهنا يتتبع روش ثلاثة شبان وهم يسيرون من مالي إلى مدن ما أصبح يعرف فيما بعد بالساحل الذهبي، بحثاً عن المغامرة، والترفيه، والاعتبار، ومهر عروس. وفي شيء من الواقعية الأثنوغرافية، مثل الثلاثة الشبان أنفسهم أمام الكاميرا، وانتهت تعليقاتهم المسجلة/ حكاية رحلتهم، أو أسطورة الرحلة، إلى تكوين المَدْرَج الصوتي: ذلك الجزء من الفيلم السينمائيّ الحامل للتسجيل الصوتي. وهناك الكثير مما يمكن قوله حول واقعية هذا الفيلم الحوارية والمغرية بشكل خاص يحتمل الجدل والنقاش. ويكفي هنا الإشارة إلى أن أداء الفيلم الثقافي جسد تلاقياً بين عدد من الرحالة بمن فيهم روش ذاته، حيث مثلت شخصيات هذا الفيلم المعمول منزلياً أنفسها أمام الكاميرا، من حيث هم أفراد وأنماط رمزية.

أمثلة أخرى: أنظر إلى عملية الموضعة المعقدة جداً، والتي صورها كتاب مايكل توسيغ، *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*. حيث يشمل "ميدانه" البحثي كلاً من إقليم بوتومايو الواقع في كولومبيا وإميزونيا، ومرتفعات الأندي المجاورة لها، والشامان، أو العرافين من الهنود الحمر المهاجرين، ومجموعات من المستيزو "المخلطين" والمسافرين بحثاً عن علاج لأمراضهم، وباحثًا أنثروبولوجيًا هائماً على وجهه، وشمل الفيلم أيضاً المناطق التي تعرضت لغزوات التجارة العالمية العنيفة في تسعينيات القرن التاسع عشر الميلادي من أجل استغلال طفرة تجارة المطاط، التي أضحت حالياً مدرجة في سياسيات البنك الدولي للتنمية.

إن أثنوغرافيا مايكل توسيغ الممتدة في كل اتجاه (في طموح يشبه طموح الروائي ملفيل صاحب رواية موبي دك الشهيرة) إنما تصور منطقة في تاريخ علاقات الترحال التاريخية، فتصور الاستيلاء على الأرض بالقوة، وحالات الشفاء من الأمراض، والتجارة، والاستغلال الأيدلوجي المتبادل. وكما أكد جورج ماركوس ومايكل فيشر، فإن الأشكال الخلاقة في مجال أثنوغرافيا المواضع المتعددة ستصبح ضرورة كي نتعامل بإنصاف مع القوى المتخطية للحدود الدولية سواء كانت قوى سياسية أو اقتصادية أو ثقافية، والتي عادة ما تشكل عوالم محلية أو إقليمية تجتازها جيئة وذهاباً (1986: 95- 94). وبالقدر ذاته، تتطلب منا أنواع التاريخ الراصدة لتنقل السكان، والمهجر، وهجرة العمال مقاربات جديدة لتقديم وعرض "ثقافات الشتات". ويعد كتاب مايكل فيشر ومهدي عبدي، Debating Muslims، المتعدد التركيز في نقده للأثنوغرافيا الثقافية، مثالاً قوياً لمثيل هذه الحالات. وللكتاب عنوان فرعي هو "حواريات ثقافية في ما بعد الحداثة والتقاليد"، وهو بهذا العنوان يموضع(يزيح) الثقافة الإسلامية الإيرانية في إطار علاقات قومية وعبر قومية. حتى إن أحد فصول الكتاب يتخذ من هيوستن بولاية تكساس خلفية له.

الثقافات المسافرة: يستطيع المرء ضرب أمثلة عدة، فاتحاً بذلك حقلاً معرفياً مقارناً ولكنه شديد التعقيد والتداخل. وحتى الآن ما زلت أتحدث عن طرائق مغادرة الناس أوطانهم وعودتهم إليها، ممثلاً بذلك عوالم متمركزة في صور مختلفة، صور متداخلة من صور المدنية العالمية (الكزموبوليتانية). وسأضيف إلى ذلك: مواضع تغطيها جيئة وذهاباً أفواج السائحين وخطوط أنابيب النفط، والبضائع الغربية، وإشارات المذياع والتلفاز. وللتمثيل على ذلك سأذكر كتاب هف برودي الأثنوغرافي، *Maps and Dreams*، والذي يركز في ممارسات فضائية متصارعة - أساليب الاحتلال، والعبور، والاستغلال، ورسم خرائط تفصيلية - ممارسات يشترك فيها الصيادون من قبائل أثاباسكان الهندية وعمال شركات النفط التي تمد أنابيب نفط عبر أراضيهم. ولكن هنا يضاف مفهوم اعتباري وتاريخ محدد إلى كلمة "رحلة" ويجعلها أكثر وطأة. (فهل أستطيع - دون أي تردد أو وجل، أن أترجم هنا صيد الأثاباسكان إلى رحلة أو سفر؟ وأي عنف أو خسارة ستنال من خصوصيتها؟).

وكانت الباحثة الأنثروبولوجية (كريستينا تيرنر) قد شددت على هذه القضية. هل سكوانتو (Squanto)، من مواطني أمريكا الأصليين، معيار طارئ؟ وهل المخبرون الأثنوغرافيون رحالة؟ لكن ليس كل المخبرين رحالة، وليسوا مواطنين أصليين أيضاً. كثير من الناس فضلوا الحد من تنقلاتهم، وأناس أكثر منهم أيضاً أرغموا على البقاء في "أوطانهم" بفعل قوى قمعية. فحتى تيرنر ذاتها كانت قد درست حياة عاملات في مصانع يابانية، نساء لم "يسافرن" من قبل، وفق أي تعريف قياسي للسفر. فهن يشاهدن التلفاز، وعندهن إحساس بمعنى مفهوم محلي/ عالمي أنهن يناقضن تصنيفات الباحثة الأنثروبولوجية لوضعهن في أطر مسبقة، ولا يمثلن ببساطة ثقافة بعينها. ولكنها أخبرتني هي نفسها، إن من الغلط الإصرار على معنى "الترحال" الحرفي. وطرح كهذا يتجنب مواجهة بعض الحقائق، ويقيد بشدة مناقشة قضية كيف أن الأشخاص الفاعلين "يموضعون" ثقافياً؟ وأفضل من ذلك، التركيز في شروط الترابط بينما هو داخلي وما هو

خارجي، متذكرين أن حالات الترحال أو النزوح تشمل قوى تخترق عنوة كل الحواجز - قوى مثل التلفاز، المذياع، السائحين، البضائع، والجيوش(٨).

وهنا تفضي بي ملاحظة تيرنر إلى استعراض آخر مثل أثنوغرافي، ويتمثل في كتاب سامادار ليفي الذي صدر تحت عنوان *The Poetics of Military Occupation.* ويتخذ عمل ليفي جنوب صحراء سيناء خلفية لبحثه الأثنوغرافي، وكانت هذه البقعة - ولزمن طويل - مكان عبور أنواع كثيرة من البشر، ففي وقت قريب كانت عرضة للاحتلال الإسرائيلي، تبعه مباشرة عودتها إلى مصر.

يظهر العرض الأثنوغرافي مجموعة من البدو في خيامهم يحكون حكايات ودعابات تسخر من السائحين، وتشكو جور الحكم العسكري، ويؤدون الصلاة، وباختصار كانوا يمارسون مباشرة بعض أنواع تقاليدهم المحلية، بينما كان المذياع مفتوحاً على محطة البي بي سي العالمية، القسم العربي، إذ تكاد تسمع من خلال وصف ليفي الأثنوغرافي جلجلة المذياع في خلفية المشهد.

" يا شقطف، من فضلك صب الشاي" طلب ذلك كبير القوم من المهرج باستخفاف. ويدخل شقطف المقعد ليصب لنا مراراً وتكراراً كؤوساً من الشاي المحلى الساخن.

" ماذا في الأخبار اليوم؟ " يسأل كبير القوم رجلاً يلصق أذنه بالمذياع، ولكنه لا ينتظر إجابة من الرجل، بل يواصل في صوت متوسط ما بين الجد والهزل، " سأخبركم أنا، لا أحد سيحل الخلاف بين روسيا وأمريكا غير الصينيين وحدهم، فالصينيون سيفكرون في مخرج ما لهما. وحين يأتي اليوم الذي يخضع فيه الصينيون للاحتلال سيحل أجل ذلك الوفاق " .

كان كلامه عبارة عن تلاعب لفظي بارع، فكلمتا الصين وسينا في العربية متقاربة، ولذا

(٨) أنا ممتن لكريستينا ترنر على تعليقها المفيد جداً هنا، وهذا عبارة عن تلخيص لتعليقها كما فهمته.

ضحكنا جميعاً لتلك التورية المبطنة . غير إن شقطف ، ربما فاضحاً حكمة المهرج الكامنة فيه ، أخذ يحدق فينا بعينين واسعتين .

ومع ذلك تابع كبير القوم قائلاً ، " كان اليونان هنا من قبل وتركوا خلفهم دير " سانتا كاترينا " ، وكان الأتراك هنا وتركوا خلفهم القلاع ، وجاء البريطانيون ورسموا الخرائط ، وجلب المصريون الجيش الروسي فحفروا القليل من آبار البترول ، وجلب الإسرائيليون الأمريكيين الذين حولوا الجبال إلى صور سينمائية ، وجلبوا سائحين من فرنسا واليابان ، وغواصين من السويد وأستراليا . لكن – والعياذ بالله من الشيطان الرجيم – فقد أصبحنا نحن قوم «المزينة» أحجار شطرنج في أيديهم جميعاً ، صرنا مثل الفقاعات والنفايات .

الكل – عدا شقطف – أخذ في الضحك عالياً . ثم أشار الوسيط نحوي بسبابته قائلاً في صوت آمر ، " دون كل ذلك كتابة ، أنت يا من يكتبنا ! " (دللي تكتبونا– وكان ذلك واحداً من اللقبين اللذين تستعملهما «المزينة» لناداتي). (291:1990).

وقبل الانتقال إلى الجزء الثاني من حديثي ، فإن علي القول بأنني حصرت مناقشتي في نطاق أمثلة مستمدة عمداً من الأثنوغرافيا/ الأنثربولوجيا ذات التوجهات الغرائبية ، وبطبيعة الحال فإن ميدان الممارسات الأثنوغرافية العلمية أكثر اتساعاً وتشعباً من ذلك . فعودة الأنثربولوجيا الحالية نحو البحث في المراكز الحضرية الكبرى ، والممارسة المتزايدة لما يعرف في المهنة بـ "Studying up" (أي دراسة المؤسسات النخبوية دراسة شاملة) قد صاغت تلك التطورات وسواها ، ثم عملت على إعادة صياغة العديد من الروابط بين كل من الأثنوغرافيا الاجتماعية ، والتاريخ الاجتماعي الثقافي(سيوسيوثقافي) ، وعلوم الاتصال ، والنقد الثقافي . ولذا أصبح الباحثون الأنثروبولوجيون في موقف أفضل للمساهمة في دراسات ثقافية مقارنة لا غائية خالية من الرياء والتكلف ، ولم يعد الحقل العلمي منحصراً في دراسة مجتمعات " الرأسمالية المتأخرة " ، " المتطورة " .

لابد إذن من تسهيل مقاربات أثنوغرافية/ تاريخية تعمل معاً على تعقيدات الموضعة الثقافية الناجمة عن أوضاع ما بعد الاستعمار، أو الاستعمار الجديد، وعن أوضاع الهجرة والتهجير والشتات، وعن الاختلافات في طرائق الدخول إلى عالم "الحداثة" (انظر الفصل الثالث). تلك بعض من الميادين التي يستطيع من خلالها علم الأثنوغرافيا الأنثروبولوجي في صيغته الجديدة أن يشارك مسخراً لذلك مقاربته التي هي بطبعها ثنائية البؤرة، وممارسته العلمية المكثفة، وأساليبه المميزة والمتغيرة دوماً في مجال السفر والنطق بالكلمات (Enunciation)[٩].

***

ولنبدأ من جديد مع ذلك الاستشهاد العرضي بالفنادق، والذي كتبته في سياق مراجعة لمقال سابق حول السريالية وباريس العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين الميلادي. وقد استوقفني العدد الكبير من السيرياليين، الذين اتخذوا من الفنادق أو الغرف المؤجرة أمكنة إقامة، وكانوا يتحركون من باريس وإليها دوماً. وبدأت أدرك أن الحركة السريالية لا تتمركز بالضرورة في باريس أو حتى في أوروبا. (ربما كانت باريس عاصمة ولتر بنيامين للقرن التاسع عشر، أما القرن العشرون الميلادي فمسألة أخرى). فالأمر برمته يعتمد على كيف (وأين) نظر المرء حينذاك للنتائج المتولدة عن المرحلة الحداثية.

(٩) إن الدور المحدود الذي أداه الأكاديميون الأنثروبولوجيون والأثنوغرافيون في مجال الدراسات الثقافية وخاصة في بريطانيا لهو موضوع يستحق المناقشة في حد ذاته. فهناك حالات معينة من التخصصات العلمية وحالات التاريخ الإمبراطوري في حاجة إلى دراسات تمهيدية. وانطباعي أن تداخل الحقول العلمية في أمريكا حالياً أعظم منه في أماكن أخرى رغم الشعور بأن تخصص الدراسات الثقافية يشكل تهديداً في عدد من أقسام الأنثروبولوجيا بينما يعد تلوث الأنثروبولوجيا بالنزعة الاستعمارية سبباً لعدم التعامل معه مطلقاً في بعض البيئات العلمية التقدمية سواء في العالم الثالث أو غيره.

وحين أعدت قراءة ذلك المقال السابق، "On Ethnographic Surrealism"، والذي أعيدت طباعته في كتابي *The Predicament of Culture*، عثرت على ملحوظة هامشية، شكلت بعض الإحراج لي، حيث انتهت تلك الملحوظة إلى تعليق يبدو كأنه عفو الخاطر: "واليجو كاربنتير، الذي كان متعاوناً في تحرير دورية Documents". وفجأة ظهرت لي أهمية هذا الخيط الواهن في نسيج نصي. فهل بإمكاني الآن مراجعة وصفي لباريس، فأقوم بحل ذلك الخيط النصي الواهن وأعيد نسجه من جديد، مع جملة أخرى من الخيوط الواهنة مثله؟ وما لبثت أن شرعت في تخيل إعادة كتابة باريس العشرينيات والثلاثينيات من حيث هي مقابلات سفر- شاملة تحولات العالم الجديد عبر العالم القديم- لتغدو باريس مكان مغادرة ووصول ومحطة انتقال مؤقت (Clifford, 1990b). حينئذ من الممكن رؤية المراكز الحضرية الكبرى مواضع جبارة لا سيما في حالات الحل والترحال.

وجدت أنني أعمل على تواريخ متقاطعة - تحولات متضاربة وحالات عودة متعارضة. أوحى لي بمفهومي "تحول وعودة" (Detour and Retour) عند إدوارد جلسان في كتاب Discours Antilais، والذي استغله بشكل فاعل في نظريته عن "مظهر ما بعد الاستعمار"، فيك دارشوا (1989a, 1989b). كانت فكرة باريس من حيث هي مشهد للإبداع الثقافي ستشتمل على تحول أناس وعودتهم مثل: كاربنتير، الذي انتقل من كوبا إلى باريس، ومرة أخرى عاد إلى جزر البحر الكاريبي وجنوب أمريكا، وكانت ستشمل الواقعية السحرية والسريالية "الفوقواقعية" مع بعض الاختلاف. فالسريالية ذاتها ارتحلت هنا وهناك، وترجمت في حالات ترحالها الكثير. وربما اشتملت أيضاً فكرة باريس في هذه الحالة على تحول وعودة كل من ليوبولد سنجور، وايمي سيزير، واسمن سوسي، واجتماعهم في فندق ليسي لوي لو غران، وعودتهم إلى أماكن مختلفة دفاعاً عن السياسات الثقافية للتراث الزنجي "Negritude"" شهدت باريس تحدي التشيلي فنسنت هويدوبرو للنسب الحداثي، والذي ادعى قائلاً: "أنا أول من أبتكر الشعر المعاصر". وفي الثلاثينيات كان لوي بونويل يتنقل، بشكل أو بآخر، بين لقاءات موماباس السريالية،

والحرب الأهلية الأسبانية، والمكسيك وهوليوود. لقد كانت باريس حينئذ مشهداً للمارتنيكية بولييه ناردال وأخواتها، حيث أسست ناردال ريفيو دو موند نوار، والتي كانت نقطة التواصل بين نهضة هارلم الزنجية من أمريكا وكتاب التراث الزنجي الحضاري من أفريقيا.

بداية ظهر في سياق استشهادي بفنادق مختلفة انفلات العديد من مواضع التقابل والخيال الثقافي من استحواذ المراكز الحضارية مثل باريس عليها. وفي الوقت نفسه ظهرت مستويات عدة من التضارب في مفهوم الزمكانية الفندقية (Hotel Chronotope). فلحظت لأول مرة أن اهتمامي قد انصبَّ على العثور على إطار يحوي رؤى إيجابية وسلبية للرحلة: عُدَّ السفر سلبياً بوصفه سريع الزوال، وسطحيًا لا سيما في حالات السياحة والمهجر واقتلاع الجذور (استشهاد ليفي شتراوس بالبناء الغواني القبيح، ومثوى نيبول اللندني، واللذين ذكرا سابقاً)؛ أما السفر في صورته الإيجابية فقد نُظر إليه بصفته اكتشافاً وبحثاً ميدانياً، ووسيلة هرب من الواقع أو من النمط التقليدي، أي إنه مواجهة تؤدي إلى تحول إيجابي(بريتون فندق دي غران هوم واكتشاف جون جوردان السياحي الفجائي، أيضاً تطرقت إليه سابقاً). كما تشير هذه الممارسات الكتابية نحو خطة واسعة أحاول الوصول إليها هنا، وتتلخص في إعادة التفكير في الثقافات من حيث هي مواضع بقاء وارتحال، وعُدَّت معارف الرحلة والسفر مواضيع جادة للغاية. ولذا يوحي مشهد الفندق بازدواجية وذلك من حيث عده مكملاً لميدان البحث (الخيمة والقرية). فهو يؤطر- على الأقل - مواجهات وتلاقي الناس في أماكن بعيدة عن أرض الوطن إلى حد ما.

وفوراً بدت الصورة المؤسسة - في بعديها الزماني والمكاني - في التلاشي. والآن أجد نفسي وأنا أباشر العمل على مشروع بحث تبدو فيه أي صورة مكثفة أو موضع تغطية ميدانية محل شك. وليس الهدف المقارن - الذي أسعى إليه جاهداً -، مجرد شكل من التلخيص الشامل للموضوع. بل، إني في الواقع، أعمل من خلال فكرة معارف مقارنة

متمخضة عن خطة للتجوال تشير دوماً إلى "مدخل" ما، تاريخ للمواقع وموقع لجملة من حالات التاريخ: " نظريات مسافرة جزئياً ومركبة من أجزاء" إذا ما جاز لي استعارة هذا المصطلح من ماري جون (1986، 1996). وما زالت عندي استعارة السفر البلاغية حلمًا جادًا عن تصوير تفصيلي للعالم دون "مغادرة العالم الأرضي".

إذن - وكما تكرر في هذه المحاضرة - فإن الفندق يمثل صورة مصغرة لطريقة الدخول في مناقشة حالات معقدة من تاريخ الثقافات المسافرة (وثقافة السفر) في أواخر القرن العشرين الميلادي. وكما أشرت آنفاً، فقد أصبح الوضع إشكالياً لدرجة خطيرة، وبصور رئيسة فيما تشمل الطبقة الاجتماعية، والجنس من حيث التذكير والتأنيث، والعرق، والموضع والتمايز التاريخي/ الثقافي. هذه هي صورة الفندق التي توحي لنا بشكل قديم من أشكال النبل الرجولي في حالات السفر الغربي، حيث الوطن والخارج، المدينة والريف، الغرب والشرق، والمراكز وما يقابلها على الكرة الأرضية من التخوم ظلت كلها أكثر ثباتاً وبصورة لا لبس فيها. وفي واقع الأمر إن تميز السفر بحالات النوع، والطبقة والعرق والثقافة يغدو في هذه الحالات واضحاً بشكل بارز.

"السفر المفيد"، في صوره البطولية والتعليمية، والعلمية، والمغامرة، ونبل المقصد، هو أمر كان يقتصر القيام به على الرجال. فهناك العديد من العوائق التي تمنع النساء من السفر الجاد. مع إن بعضهن ذهبن إلى أماكن بعيدة، ولكن بصفتهن مرافقات للرجال أو حالات استثنائية - شخصيات مثل ماري كينجزلي، أو فريا ستارك، أو فلورا تريستان، نساء أعيد اكتشافهن مؤخراً في عنوان مثل:

Blessings of a God, Thick Skirt, Victorian Lady travellers (Russell, 1986, Middleston, 1982). وما يميز "سيدة" الترحال (سيدة بيضاء برجوازية) أنها تحتل مكانة خاصة في الخطابات المسيطرة والممارسات العلمية. وبالرغم من انتماء السيدات المسافرات إلى عامة الشعب كما تدل الدراسات الحديثة، فقد أجبرن على التكيف

أو التنكر أو حتى الخروج بحذر على مجموعة تجارب وشروط معيارية ذكورية(١٠) . وما على المرء إلا تأمل تعليل جورج ساند لتنكرها في زي رجل كي تتحرك حرة في أرجاء المدينة، وكي تجرب حرية الرجل الذي يسير بلا هدف. أو تأمل كيف حسدت السيدة ماري مونتيجو نساء إسطنبول المحجبات على تمكنهن من الحركة والتجوال مستورات. فأي شكل - إذن - من أشكال النزوح مرتبط بحياة النساء ولا يعد سفراً بمعنى الكلمة؟ هل هو التزاور أم الحج؟ نحن في حاجة إلى معرفة المزيد عن كيفية سفر النساء في الماضي والحاضر وفي حالات مختلفة من التقاليد والتاريخ. وهذه قضية مقارنة واسعة المضامين، والتي بدأ التعامل معها الآن، لا سيما في دراسات كل من سارا ملز (1990، 1991)، وكيرن كابلان (1986، 1996)، وماري لويس برات (1992، وتحديداً في الفصلين الخامس والسابع). لقد كشفت لنا تضاريس الرحلة الغربية في بعديها الخطابي والخيالي من حيث هي نظم متسقة تحددها الجنوسة (النوع من حيث الذكورة والتأنيث): المسرحة الرمزية للذات والآخر، والتي أسست بقوة بدءًا من البحث العلمي(Harway, 1989a) وانتهاء بالسياحة عبر الأمم (Enloe, 1990). وذلك بالرغم من وجود استثناءات مؤكدة، وخاصة في مجال الحج، حيث تبرز بوضوح في خطابات ومؤسسات السفر سيطرة التجارب الذكورية سواء في الغرب أو إلى درجات متفاوتة في أماكن أخرى.

ولكن من الصعب التعميم في ثقة تامة، إذ لم تتطور بعد دراسات عبر ثقافية جادة لحالات السفر والترحال. ومن ثم فليس ما أقدمه هنا إلا عبارة عن إثارة أسئلة دون تقديم إجابات محددة. ولا يسعني هنا إلا التلميح إلى مصدرين جيدين في هذا المجال هما كتاب

---

(١٠) ما مدى ندرة تجربة أليس فلتشر والتي عهد لها كوكيلة حكومية عام 1889م بعملية تغطية وتوزيع أراضي نيز وبيرس الهندية، حيث كانت فلتشر قائدة فريق حملتها؛ مما منحها سلطات واسعة على الرجال البيض من فريقها وعلى الهنود. وتتضح سعة سلطتها الشخصية من خلال لقبها "الملكة فيكتوريا". ويمكن الرجوع إلى وصف كريم يتسم بالمفارقة البلاغية كتبه مرافق فلتشر، ف. جين جي، في رسائله المنشورة عام 1981م عنها وعن نساء على خطوط الحدود الأمامية يؤدين أعمال رجال بطريقتهن الخاصة.

ماري هيلمز Ulysses' Sail ، دراسة مقارنة واسعة للاستعملات الثقافية للمسافة الجغرافية والمعارف/ السلطة المكتسبة من السفر، كما أنها دراسة تركز في تجارب الرجال؛ وكتاب Muslim Travellers، والذي حرره ديل إكيلمان و جيمس بيسكاتوري، وهو عبارة عن مجموعة دراسات من حقول معرفية مختلفة أُلِّفَ ليظهر تعقيد وتنوع الممارسات الدينية/ الاقتصادية الفضائية.

هناك إشكالية أخرى مع صورة الفندق تتجسد في ميولها للحنين إلى الماضي. ففي أمكنة من المجتمع المعاصر، والتي يمكننا نعتها بحق أمكنة ما بعد الحداثة (لا أعتقد، مع احترامي لجيمس، أن ما بعد الحداثة أصبحت حتى الآن ظاهرة مهيمنة ثقافياً، وحتى في "العالم الأول")، تظل صورة الموتيل ممثلة أفضل من صورة الفندق للعلاقات الزمانية والمكانية في شكلها الخطابي/ البلاغي. فليس للموتيل بهو حقيقي وهو عادة ما يقع على شبكة من الطرق السريعة، مشكلاً نقطة انتقال أكثر من كونه موضع مواجهة بين ذوات ثقافية مترابطة. وقد استعمل ميغان موريس صورة (الموتيل) الزمانية والمكانية البلاغية بطريقة مؤثرة؛ كي تنظم عناصر مقاله "عند موتيل هنري باركز". ولا أستطيع هنا أن أوفي المقال حقه، ولا سيما مناقشته الموحية عن الهوية الوطنية، والنوع مذكراً كان أم مؤنثاً، والفضاءات، والسرديات الممكنة. وأنا أذكره هنا؛ لإزاحته صورة الفندق الزمانية والمكانية المسيطرة على عالم السفر، فكما يقول موريس: "إن الموتيلات - بعكس الفنادق- عادة ما تهدم مفاهيم المكان والموقع والتاريخ؛ فهي توحي فقط بصور التنقل، والسرعة، والدوران المستمر" (3 : 1988). أما الحالات الأخرى التي تصبح فيها صورة الفندق الزمانية والمكانية ومعها صور السفر البلاغية، مثل: الاستعارة والمجاز فهي أكثر إشكالية؛ لتعلقها بحالات الانتماء الطبقي، والعرقي والوضع الاجتماعي والثقافي.

لكن ماذا عن حالات السفر التي تتجنب الفنادق والموتيلات؟ إنَّ مواجهات الترحال التي يتعرض لها شخص ينتقل من ريف غواتيمالا أو المكسيك عابراً حدود الولايات المتحدة الأمريكية

فإن لها شأناً آخر، وكذلك حال شخص من جنوب أفريقيا، والذي باستطاعته الوصول إلى بانليو باريس دون الإقامة في فندق. فما هي الخلفيات - إذن - التي يمكن من خلالها تشكيل صور العلاقات الثقافية بين هؤلاء "الرحالة"؟ وبما أنني تخليت عن المحيط البرجوازي للفندق من حيث هو مكان لمواجهات الترحال، أو مكان للمعرفة عبر الثقافات، فما زلت أصارع - دون نجاح كبير - من أجل أن أحرر مفهوم "الترحال" من تاريخه الأوروبي سواء في أبعاد معانيه الترفيهية أو ممارساته الأدبية والذكورية، والبرجوازية، والعلمية، والبطولية (وولف، 1993).

فعادة ما يصطحب رحالة العصر الفكتوري من الطبقة البرجوازية - سواء كانوا رجالاً أم نساءً - خدمًا أغلبهم من الملونين. ولكن هؤلاء الأفراد التابعين لم يرتقوا إطلاقاً إلى مرتبة "الرحالة". فتجاربهم، وروابطهم الثقافية، واندماجهم في المجتمعات التي زاروها كانت كلها مواجهات نادراً ما تمثل في أدبيات الرحلة. ومن المؤكد أن العنصرية قد أدت دوراً كبيراً في ذلك. ففي سياق خطاب الرحلة المسيطر، لا يحق لأي شخص غير أبيض أن يقدم من حيث هو مصدر بطولي أو مستكشف، أو مفسر جمالي أو حتى مصدر علمي.

هناك مثال جيد نستمده من حالة الصراع الطويل لإبراز دور ماثيو هنسون، المستكشف الأمريكي الأسود، الذي وصل إلى القطب الشمالي برفقة روبرت بيري، في قصة ذلك الاكتشاف البطولي الشهير، وقد عمل على إعادة صياغة دوره كل من بيري ذاته، وعدد من المؤرخين، وكتاب الصحف، ورجال دولة، وبعض البيروقراطيين، ومؤسسات ذات علاقة مثل مجلة National Geographic (Counter, 1988). ونحن هنا لم نقل شيئاً بعد عن الرحالة من جماعات الأسكيمو، الذين هيئوا الفرص لإنجاح الرحلة(١١). وقد استثني من دور الرحالة المميز ثلة من الخدم، والمساعدين، والمرافقين، والمرشدين والحمالين، وذلك بسبب جنسهم العرقي ومكانتهم الطبقية، ولأنهم فيما يبدو يحتلون مرتبة التابع في علاقتهم مع

(١١) وقد كتبت ليزا بلوم عام ١٩٩٣م بحثاً متميزاً عن جهود كل من بيري وهانسون، والأسكيمو، وجهود Nation al Geographic في إعادة صياغة قصة اكتشاف دار حوله الكثير من المنازعات العميقة.

الرحالة الذي نفترض استقلاليته الفردية والبرجوازية. ولكن الاستقلالية هنا هي، وبدرجات متفاوتة، مجرد أسطورة. فكلما تنقل الأوروبيون عبر أمكنة غير مألوفة لهم، فإن سلامتهم وراحتهم النسبية تضمن بوساطة بنية تحتية متكاملة عتادها المرشدون والمساعدون، والموردون، والمترجمون والحمّالون (Fabian :1986)

فهل يا ترى حدث وأن عد عناء هؤلاء الناس كعناء السفر؟ من الواضح في هذه الحالة، ألاّ مندوحة من أن تشملهم أي دراسات ثقافية مقارنة، وتشمل أيضاً وجهة نظرهم العالمية. ولكي يتحقق ذلك فلابد من تغيير مفهوم الرحلة ونوعها الخطابي تغييراً جذرياً. فمن الجلي أن الكثير من الناس المنتمين إلى أعراق وأنساب مختلفة يسافرون؛ فيكتسبون الكثير من المعارف المعقدة، والحكايات، والإدراك السياسي عبر ثقافات متداخلة، دون أن يتمكنوا من تدوين خبراتهم كتابياً. وقد وجدت بعض هذه الخبرات طريقها إلى النشر في لغات غربية، مثل سجل الأحداث اليومية لرحلة تاونغا التبشيرية إلى جزيرة راروتانغا في القرن التاسع عشر الميلادي، أو رحلات ابن بطوطة في القرن الرابع عشر (Crocombe and Crocombe, 1968; Ibn Battouta, 1972). غير أن ذلك يعد غيضاً من فيض.

وربما يصل الباحث إلى بعض تجارب السفر تلك، إذا ما عمل وفق روح تاريخية تغوص وتبحث في الرسائل والمذكرات والسرديات الشفهية، والتقاليد الموسيقية والأدائية. ويمدنا ماركوس ريديكر بمثال جيد من خلال إعادته لكتابة ثقافة سفر طبقة عاملة جسدها في تاريخ القرن التاسع عشر الميلادي بعض البحارة الإنجلوأمريكيين من التجار (والقراصنة)، في كتابه Between the Devil and the Deep Blue Sea. حيث أُبرزت ملامح ثقافة سياسية دولية متطرفة تعلل إلى حد كبير صدى المعاني المتعددة التي تضمنها عنوان فصل كتاب ريديكر الأخير، والذي جاء تحت عنوان "البحارة بوصفهم عمالاً للعالم". وما زالت بحوث ريديكر ولينبو (1990) تبرز للعيان وبشكل حاد دور العمال الأفريقيين والمسافرين في عالم ملاحة المحيط الأطلنطي الشمالي الرأسمالية (المتمردة

دوماً) . ونجد من الواضح أن ذلك يتفق مع أصداء بحث بول جيلروي الحالي في أحوال شتات السود عبر المحيط الأطلنطي (Gilroy, 1993a)[١٢] .

وحين نطلق على عمال الملاحة الجوالين ، الذين وصف أحوالهم ريديكر ولينبو ، اسم "رحالة" ، فإننا نضفي على تجربتهم صفات الاستقلالية والعالمية . ومع ذلك فنحن نغامر بالإقلال من شأن مدى كونهم أكرهوا على التجوال ، الذي نظم وفق أحكام التبعية والانضباط في العمل . وفي نطاق الأعراف المعاصر ، فإن التفكير في العمالة العالمية ، ولاسيما العمالة المهاجرة ، وفق استعارات "السفر" البلاغية سيثير مجموعة من المشاكل المعقدة ؛ فالأنظمة السياسية المنظمة للعمل ، والضغوط الاقتصادية المتحكمة في شؤون العمالة المهاجرة ، تعمل كلها ضد أي وجهة نظر شديدة التفاؤل عن حركة تجوال الفقراء ، والذين عادة ما يكونون من غير البيض ؛ أناس أجبرتهم الظروف على مغادرة أوطانهم من أجل البقاء . بينما "الرحالة" عرفاً هو شخص يحظى بالأمان ، وميزة التحرك هنا وهناك ، بطرق غير مقيدة له نوعاً ما . وهذه على أي حال أسطورة السفر.

حقيقة وكما بينت دراسات مثل دراسات ماري لويس برات ، فإن معظم الرحالة البرجوازيين ، والباحثين ، والتجار ، ورواد التزود بجماليات الفنون ، يتحركون ضمن دوائر محددة سلفاً . وحتى لو أمكن وضع هؤلاء الرحالة البرجوازيين في إطار دليل سفر محدد أملته علاقات دولية سياسية واقتصادية عبر ثقافات مختلفة (عادة ما تكون علاقات استعمارية وبعد استعمارية أو استعمارية جديدة بطبعها) ، ذلك أن مثل هذه القيود لا تقدم ما يمكن عدّه مساوياً أو موازياً لما يلقاه العمال المهاجرون والنازحون عن بيئاتهم الأصلية . فمن الواضح إن ألكساندر فون همبولت لم يصل إلى ساحل أورينوكو للأسباب ذاتها التي وصل من أجلها عامل آسيوي متعاقد للعمل . وعلى الرغم من عدم توافر أرضية للمساواة

(١٢) أنا ممتن هنا لبول جلروي ؛ إذ نبهني إلى عمل ريدكر ولينبو (مثلاً) 1990 وذلك خلال محادثات مثيرة معه خلال رحلاتنا بالقطار . ولمناقشة أوسع لقضية الأطلنطي الأسود Black Atlantic انظر الفصل العاشر .

بين "المسافرين" ، فإنه يوجد على الأقل عوامل مشتركة تستحق المقارنة والترجمة. فقد أصبح فون همبولت كاتب رحلة متفقا على مكانته الأدبية. ومعارفه العلمية والجمالية الناتجة عن اكتشافاته الأمريكية التي كان لها تأثير هائل ما زال مستمراً إلى يومنا هذا. بينما تعد وجهة نظر العامل الآسيوي عن "العالم الجديد" ، ومعلوماته المستمدة من تجربة النزوح شيئاً مختلفاً تماماً، ولا يوجد عندي الآن أي طريقة للوصول إلى وجهة نظر العامل الآسيوي أو معلوماته، وربما لن أستطيع أبد الدهر الوصول إليها. ومع ذلك، فستكون أي دراسة مقارنة مهتمة بوجهة النظر تلك والمعلومات المتوافرة منها، والتي ستسهل اكتمال وجهة نظر همبولت ذاته ومعلوماته، وربما نقدتها أو ناقضتها.

وينبغي أيضاً ألا يكون مشروع مقارنة أو ترجمة ثقافات السفر المختلفة مرتكزاً على مفهوم طبقي أو عرقي، ونظراً إلى قيمة تجارب الرحلات من حيث هي مصدر من مصادر المعلومات والقوة عن عدد من المجتمعات سواء كانت غربية أو غير غربية 1988) (Helms,: . لقد وصف جستن - دانيال غاندولولو ثقافة أفريقية مسافرة في كتابه Entre Paris et Bacongo، الذي يعد دراسة مثيرة عن مغامرين كونغوليين من أوساط العمالة المهاجرة في باريس، حيث قارن بين ثقافتهم الخاصة (ركز هنا على الهدف من تأنقهم في الملبس) وتقاليد الفتى الحريص على الأناقة، "الغندرو" ، كما يعرف في التقاليد الأوروبية، كما شملت مقارنته أيضاً ما يسمى بـ "راستاس" ، وهي مجموعة من زوار باريس الأفارقة.

ينبغي أن يتعامل أي مشروع للدراسة المقارنة مع الحقيقية الواضحة، التي تدلنا على أن المسافرين والرحالة يتجولون هنا وهناك تحت ضغوط ثقافية وسياسية واقتصادية قوية، وأن هناك بعض الرحالة يتمتعون بمزايا مالية عالية، بينما هناك رحالة آخرون مضطهدون يعانون من ضيق ذات اليد. وتعد هذه الظروف الخاصة عوامل تحديد مهمة في حالات الترحال المعروضة هنا في محيط دوائر تحددها تجارب الاستعمار وما بعد الاستعمار

والاستعمار الجديد، وتجارب الشتات المختلفة، وحالات المناطق المتاخمة للحدود، وحالات المهاجرين، وحالات التحول عن المسار وحالات العودة.

إذن، يدل السفر - وفق هذه الرؤية - على سلسلة من الممارسات الفضائية المادية، ينتج عنها معلومات، وحكايات، وتقاليد، وسير، وموسيقا، وكتب، ومذكرات يومية، وأنواع أخرى من التعبير الثقافي؛ ولذا تفشل حتى أقسى ظروف السفر - وخاصة تحت النظم البالغة الاستغلال والظلم - في الحد من تنامي المقاومة أو تنامي ظهور ثقافات الشتات والهجرة.

هذا هو تاريخ تجربة الاستعباد عبر المحيط الأطلنطي، ولنذكر فقط مثالاً واحداً اتسم بالعنف، وهي تجربة شملت الترحيل، والإجحاف، والتعذيب، والنفي، والانبعاث من جديد، نتج عنها سلسلة من الثقافات السوداء المترابطة: ثقافة الأفرو-أمريكيين، والأفرو-كريبيين، وثقافة السود البريطانيين والجنوب أمريكيين.

ولذلك فنحن في حاجة ماسة إلى وعي مقارن أفضل بتلك الحالات الثقافية وعدد آخر من حالات ثقافات الشتات المتنامية (Mercer :1988). فكما بيّن ستيورات هول في عدد من المقالات المثيرة (1987b, 1988a, 1999b)، أن حالات الشتات تدعونا إلى إعادة تصور وفهم بعض الأفكار الشائعة عن العرقية والهوية، سواء في بعدها السياسي أو النظري. ومما يميز الحديث عن الشتات أن هناك جدلاً تاريخياً لم يحسم بعد حول حالات التواصل والانقطاع، والثبات في المواقع وتبني مواقع جديدة، والتشابه والاختلافات (تلك التي تفصل بين "هم" و"نحن"، انظر الفصل العاشر).

على أن ثقافات النزوح والنفي هذه غير منفصلة عن حالات محددة، وعادة ما تكون عنيفة، من تاريخ التداخل الثقافي والاقتصادي والسياسي- تواريخ تولد عنها ما

يمكن وصفه "عالمية التباين والتضاد" . وبفضل التأكيد على تلك الحالات ستتجنب على الأقل محلية النسبية الثقافية التي يشيعها الذين يفضلون مبدأ الخصوصية الثقافية، بالإضافة إلى ذلك، فستتجنب الرؤية السائدة عالمياً عن ثقافة رأسمالية أو تقنية واحدة. ووفقاً لهذا المنظور ستبدو فكرة امتياز بعض طبقات الناس بالعالمية (رحالة)، والنظر إلى بقية الناس بصفتهم مجرد (مواطنين) محليين، كأنها أيدلوجية خاصة بثقافة مسافرة تتسم بالقوة الجبارة.

مرة أخرى فإن هدفي ليس قلب إستراتيجيات الموضعة الثقافية، ودورها في تشكيل صورة "المواطن" الأصلي، والتي انتقدتها في بداية حديثي. فأنا لا أقول بعدم وجود مواضع للاستقرار أو الأوطان، ولم أقل أيضاً أن على كل فرد، أو على الجميع، تجربة الترحال، أو أن عليهم تجربة العالمية أو التخلي عن إقليميتهم. هذا ليس علم دراسة البدو الرحل. بل إن القضية المتنازع عليها هنا تكمن في مقاربة ثقافية مقارنة لتواريخ محددة وأساليب وممارسات من الاستقرار والسفر: أعني السفر في حالة البقاء، والبقاء في حالة السفر.

سأختم حديثي بجملة من التوصيات:

نحن في حاجة إلى تبني التفكير المقارن حول ما يميز مسارات الترحال/ جذور القبائل، والأحياء البرانية، الناطقة بالأسبانية في أمريكا وغيرها (barrios)، ومستوطنات الأكواخ البرازيلية (favellas)، وأحياء المهاجرين- تواريخ من الصراع المرير مع "بواطن" مجتمع عصيب، و ترحال مقنن نحو "الخارج" . ما الذي يلزم لتعريف الموطن وما الذي يلزم للدفاع عنه؟ ما القضايا السياسية في الانتماء (وفي أحيان أخرى الإبعاد) إلى "موطن" ما؟ وكما أشرت سابقاً، نحن في حاجة إلى معرفة الأماكن، التي تعبرها قوى السيطرة؛ فتبقيها صغيرة ومحلية بلا قوة. إن تصوير جيميكا كينكيد اللاذع لـ"مكان صغير" للسياحة والتبعية الاقتصادية في أنتجوا يقدم نقداً تاريخياً محلياً للاستعمار الجديد وفق أساليب تردد

عالمياً . (نقد عن أنتجوا كُتب من فيرمونت بالولايات المتحدة!) . كيف يحافظ على كل ما هو "داخل" و"خارج" المجتمع الوطني العرقي، وكيف يراقب، وكيف يدمر، وكيف يجتازه أشخاص يعملون لصالحهم الذاتي، وبدرجات متفاوتة من القوة والحرية؟

نحن في حاجة أيضاً إلى التعرف على الأماكن الجديدة، مثل "الحدود" المتاخمة. تلك المواقع الخاصة بالتهجين والصراع، صراع المراقبة والاختراق، فها هي حدود المكسيك مع الولايات المتحدة الأمريكية قد اكتسبت حالياً موقعاً "نظرياً"، والفضل يعود في ذلك إلى السياسيين النشطين وإلى كتاب التشيكانو، وإلى الباحثين من أمثال أميركو بارديرز، وريناتو روزالدو، وتيريسا مكينا، وخوزيه ديفيد سالديفار، وغلوريا إنزلادو، وجلميرو جوميز-بينا، وأميلي هيكس، وإلى مشروع سان دياغو/ تيوانا لفن الحدود. لقد عمل هؤلاء وغيرهم على تجربة الحدود فنتج عنها رؤى سياسية قوية، مثل قلب موازين الثنائيات، وإطلاق فكرة مجتمع مدني متعدد الثقافات يعمل ضد تعددية السيطرة (Flores and Yudice, 1990). إن مثل هذه التجارب تثير عدداً من الأسئلة، لعل في طليعتها : كيف تترجم استعارة/ مكان العبور؟ وما أوجه التشابه والاختلاف بين حالات التخوم الحدودية، (وهي مواضع سفر نظامي ومواضع اختراق له)، وحالات الشتات؟

لنتعرف الآن على "الثقافات"، مثل: ثقافة هايتي، والتي يمكن دراستها أثنوغرافياً في كل من جزر الكاريبي وفي حي بروكلين في نيويورك(١٣). ونحن في حاجة إلى تأمل سلسلة من الأمكنة دون الاقتصار على مكان واحد. وربما كان بعضكم قد اطلع على قصة قصيرة مملوءة بالحيوية والإثارة للويس رافائيل سانشز تحمل عنوان "Airbus"، ترجمتها

(١٣) انظر إلى التجربة الأثنوغرافية، التي كتبتها كيرن مكارثي براون تحت عنوان Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn) ونوقش في الفصل الثالث). وأيضاً انظر إلى الدارسة ثنائية التركيز من أعداد غراسموك وبيسا (1991).

بشكل رائع ديانا فيليز. إنها تصور انفجار "ثقافة" بورتوريكية ضاحكة أثناء محادثة مرحة فيما بين أفرادها، وذلك أثناء رحلة طيران ليلية من سان خوان إلى نيويورك. كان الجميع بشكل أو آخر في حالة انتقال متواصلة لا مكان فيها لسؤال مثل: "من أين أنت قادم؟"، بل يصبح السؤال المثار هو: "بين أي أمكنة أنت؟" فهم مجموعة من البورتوريكيين، الذين لا يتصورون البقاء في نيويورك، ويظلون حريصين على الاحتفاظ بتذكرة العودة إلى الوطن. بورتوريكيون خنقوا "هناك"، ومنحوا حياة جديدة "هنا"، "بورتوريكيون نُصبوا بشكل نهائي في أرض العجائب الواقعة بين "هنا" و"هناك"، فكان عليهم في هذا الموقف رفع الكلفة فيما بينهم أثناء الرحلة، التي رأوا أنها تشبه نوعًا ما الوثوب إلى حافلة في رحلة قصيرة، رغم كونهم محمولين جواً في طائرة عائمة فوق جدول صغير، يمثله المحيط الأطلنطي، الذي اختصره البورتوريكيون - أثناء مرحهم - إلى مجرد جدول يسهل عبوره" (1984:43).

إننا نجد في سياق التعامل مع الهجرة والنزوح أن عملية التركيز الجاد على قضية الجنوسة (النوع من حيث التذكير والتأنيث)، وقضية الانتماء العرقي تعقد إلى حد كبير عدداً من المقاربات الكلاسيكية، ولا سيما تلك النماذج الخطية المستقيمة عن عملية استيعاب أو تمثل ثقافة أخرى. وها هي إيهوا أونج، باحثة أنثروبولوجية من جامعة كاليفورنيا ببركلي، تقوم حالياً بدراسة المهاجرين الكمبوديين في شمال كاليفورنيا. ويهتم بحثها - بشكل خاص - بحالات الاختلاف، وعدم الشعور بكمال الانتماء إلى الثقافة الأمريكية، كما أنها تولي أهمية خاصة لحالات تفاوض الكمبوديين - رجالاً ونساءً - حول مسائل الهوية في إطار الثقافة الوطنية الجديدة. وكما أن هناك دراسة لكل من شيري غراسمك وباتريشيا بساري تحت عنوان "بين جزيرتين"، Between Two Islands تناقش قضية هجرة شعب الديمونيك الدولية، وتهتم تلك الدراسة - ضمن قضاياً أخرى - بقضية الاختلاف في مواقف الذكور والإناث تجاه الاستيطان والعودة والصراع في أماكن العمل. وقد كتبت جولي ماتثالي وتيريسا آموت (1990م) بتفهم كبير عن صراعات وعوائق خاصة

تواجه النساء الآسيويات والأمريكيات المنحدّرات من جذور آسيوية، وهي صراعات وعوائق ذات علاقة مباشرة بانتمائهن العرقي والنوعي ونوع عملهن.

وسبق أن لمحت إلى الدور المهم، الذي يؤديه التدافع والجذب الاقتصادي والسياسي في مثل هذه الحالات من الحركات السكانية. (وهي حالات بارزة في الدراسات المشار إليها آنفاً عن الديمونكانيين والكمبوديين والآسيويين الأمريكيين). يقدم لنا روبين كوهين في كتابه "العبيد الجدد: المهاجرون وتقسيم العمل الدولي" The New Helots: Migrants in the international Division of Labor، نظرية شاملة عن الهجرة ونظم العمل الرأسمالية، ويترك هذا الكتاب فسحة كبيرة للمقاومة الثقافية/ السياسية داخل إطار حتمية محاسبة عالمية. بينما تتبع أورلاندو باترسون في مقاله "بزوغ نظام غرب الأطلنطي" - الذي يعد تحليلاً إقليميا متمركزًا - تطور بيئة بعد استعمارية تتمركز في منطقة ميامي بولاية فلوريدا. حيث يورد في مقاله "ثلاثة تيارات تضعف من شأن سلامة وسيادة الحدود القومية". يتمثل أولها في تاريخ طويل من تدخل الولايات المتحدة العسكري والاقتصادي والسياسي فيما وراء حدودها الأمامية. ويتمثل التيار الثاني في النمو المتزايد في طبيعة الرأسمالية العابرة الأمم، وحاجتها إلى تنظيم أسواق على كل المستويات الإقليمية. أما التيار الثالث المضعف من شأن سيادة الدولة الوطنية فهو يتمثل في الهجرة، حيث يشير كوهين إلى أن "المركز الآن، وبعد قرن ونصف القرن من انتهاك حدود الغير/ الآخر الإقليمية . . . عسكرياً واقتصادياً وسياسياً وثقافياً، وجد نفسه عاجزاً عن حماية حدوده الوطنية من الاختراق. فقد أصبحت الحماية من اختراق الحدود مكلفة إدارياً وسياسياً، وأهم من ذلك كله، فهي مكلفة اقتصادياً وعلى نحو باهظ المصاريف. فالتجارة وتقسيم سوق العمل الدولي إنما تتبع العلم القومي، ولكنها جميعاً تثير عواصف تؤدي في النهاية إلى تقطيعه إرباً" (260 :1987). ووفقاً لبارتسون، فإن النتائج الثقافية لعملية "لالتنة"، وهي إضفاء صبغة أمريكا اللاتينية على أقاليم مهمة داخل "المركز" ستكون غير مسبوقة على الأرجح، وستكون مختلفة عن نماذج الهجرة الكلاسيكية سواء

كانت أوروبية أو آسيوية، والتي عادة لا تنبني على "التقارب الجغرافي وألفة التاريخ المشترك" ص (259). وفي هذا نشهد بزوغ خرائط جديدة تمثل مناطق ثقافة حدودية تقطنها عرقيات شتّى استوعبت بشكل غير متكافيء في ثقافة الوطن- الدولة المسيطرة.

ولكي لا تظهر مجموعات الهجرة السكانية صامتة، مثل قشات ضعيفة تذروها العواصف الاقتصادية والسياسية، فإننا في حاجة إلى الإنصات إلى سلسلة واسعة من قصص الرحلة، وهذا لا يشمل أدب الرحلة بمعناه البرجوازي. وأنا أفكر هنا - من بين أشياء أخرى - في حالات التاريخ الشفهي لنساء مهاجرات، والذي جُمع وحُلّل في مركز الدراسات البورتوريكية في مدينة نيويورك (Benmayour et al; 1987). وبالطبع فإننا لا نستطيع تجاهل سلسلة الثقافة التعبيرية، لا سيما الموسيقية منها، وهي تشكل تاريخاً غنياً عن صناع الثقافة المسافرة والتأثيرات العابرة لمختلف الأمم والقوميات (Gilroy, 1987, 1992, 193a).

أعتقد بأنني وضحت بما فيه الكفاية، ولكن مفهوم "الرحلة/ السفر" كما استعملته في هذا السياق لا يمكن بأي حال أن يغطي جميع حالات النزوح والتفاعلات التي استشهدت بها. ومع ذلك فقد أوصلني هذا المفهوم إلى تلك المناطق الحدودية.

إنني ما أزال متمسكاً بمفهوم "الرحلة/ السفر" من حيث هو مفهوم للمقارنة الثقافية، وتحديداً لاختلاطه وارتباطه بقضايا جدلية مثل الجنوسة (النوع من حيث الذكورة والتأنيث)، والانتماء العرقي، والتمايز الطبقي، ووسائل الانتقال المعينة، وخطوط السفر ووكلائه ومسالكه المطروقة، والحدود الأمامية، ووثائق السفر ونحوها. وبالطبع أميل إلى مفاهيم حيادية ظاهرياً كمفهوم "النزوح"، والذي من خلاله يمكن تمثيل حالات التكافؤ بيسر وسهولة عبر تجارب تاريخية مختلفة. والذي أفضله على مفاهيم مثل: مفهوم "البداوة؛ حياة الترحال"، والذي دوماً ما يعمم دون مقاومة ظاهرة من التجارب غير الغربية؛ (علم البداوة، : "Nomadology" شكل من أشكال النزعة البدائية في ممارسات ما

بعد الحداثة؟). ويبدو لي أن مفهوم "الحج" مفهومٌ مقارنٌ أكثر تشويقاً في حالة المقارنة الثقافية، إذ إنه يشمل تجارب واسعة غربية وغير غربية، وهو أقل تحيزاً طبقياً وجنسياً من نظيره المجسد في مفهوم "الرحلة/ السفر". وعلاوة على ذلك فإن مفهوم "الحج" له طريقته في قلب التعارض الحديث القائم بين مفهومي المسافر والسائح. وإن كانت معانيه "القدسية" تميل نحو البروز أكثر من سواها من المعاني، وذلك بالرغم من كون الناس يقصدون الحج لأغراض دينية ودنيوية على حد سواء. وفي النهاية - ربما سأل سائل - لأي أسباب من التحيز الثقافي وجدت من الصعوبة بمكان أن أجعل مفهوم "الحج" يمتد ليشمل معنى "السفر/ الرحلة" وليس العكس. وينطبق هذا الأمر على المفاهيم الأخرى مثل: مفهوم "الهجرة". وعلى أي حال لا يوجد أي مصطلحات أو مفاهيم غير منحازة أو ملوثة/ مختلطة بمختلف المعاني. يتعين على أي دراسات مقارنة إن تعمل من منطلق النقد الذاتي وفق وسائل مضنية تاريخيا، ولكنها شاملة لجميع الأغراض.

واليوم وأنا أستخدم مصطلح "الرحلة/ السفر" ربما أسرفت في استخدامه من حيث هو مصطلح ترجمة، والذي أعنيه بـ"مصطلح ترجمة" هنا هو عبارة عن كلمة تطبيقية عامة في ظاهرها تستعمل للمقارنة بطريقة إستراتيجية عرضية، ذلك أن مصطلح "السفر/ الرحلة" تشوبه أعراض ملوثة/ مختلطة ترتبط بالوضع الطبقي والجنسي والعرقي، وشيء من الترجمة الحرفية، وهو مصطلح دوماً ما يذكرنا أنّ جلّ مصطلحات الترجمة تستعمل في سياق مقارنات دولية، وهذا يشمل مصطلحات مثل: "ثقافة"، و"فن"، و"مجتمع"، و"فلاحين"، و"أسلوب الإنتاج"، و"رجل"، و"امرأة"، و"حداثة"، و"أثنوغرافيا"، فكلها مصطلحات توصلنا إلى مسافة ما، ثم ما تلبث أن تتهاوى. فالترجمة - بعد ذلك كله - خيانة "Tradittore, Traduttore". ولكن من خلال نوع الترجمة التي تشد اهتمامي أكثر من سواها سيتهيأ لك تعلم الكثير عن شعوب، وثقافات، وتواريخ تختلف كثيراً عما هو مألوف لديك، وهذا كله كاف؛ ليجعلك تدرك ما فاتك من فوائد جمة.

مناقشـــة

جيني شارب: أتعاطف مع قولك: إن ميدان البحث الأنثروبولوجي تخيل ينبني في المحصلة النهائية على استبعاد حركات كلٍّ من الباحث الميداني والثقافات التي يبحث في شأنها. ولكني أتساءل: هل المفهوم الميداني ما زال موجوداً في علم الأنثروبولوجيا كما كان عليه الحال في الماضي، هنا أنا أفكر في حقيقة هي أنَّ الباحثين الأنثروبولوجيين لم يعد في إمكانهم الذهاب إلى ميدان بحثهم - كما كانوا يفعلون في الماضي - وذلك بسبب الاضطرابات السياسية. وأفكر أيضاً في التحول الحالي في مفهوم الميدان ذاته، والذي أصبح يشمل بحوث الأنثروبولوجيين في أحياء الأقليات الفقيرة داخل مدينة فيلادلفيا، وهي بحوث تصور تلك الأحياء وكأنها مجتمعات مهاجرة من "العالم الثالث" زرعت داخل المدينة؛ مما يؤكد اختفاء ميدان البحث كما كان يتحدث عنه ميلنوفسكي والباحثون الآخرون الذين تحدثت عنهم.

كليفورد: هذه قضاياً سياسية مهمة جداً ترتبط بالمحاولات الحالية؛ لإعادة تعريف "ميادين" بحث الأنثروبولوجيا - وكما بَيَّنْتِ - فقد أدت سلسلة من الاضطرابات السياسية الدولية إلى صعوبة القيام ببحوث ميدانية كما كان يفعل ميلنوفسكي وميد والباحثون من جيليهما. والقضية - كما تعلمين - ليست قضية تحول سياسي مفاجئ، وكأنما الأمور في الماضي كانت أكثر حيادية. ولعل إحدى مكاسب اهتمام الأثنوغرافيا من حيث هي شكل من أشكال الترحال، إنك لن تستطيعي تجنب بعض المخاوف - التي عادة ما تظهر في سرد الرحلات - ولكنها قلما تظهر في البحوث العلمية الأخرى، وسبق أن تطرقت لبعضها. بينما هناك قضية لم أتطرق إليها بعد، وهي قضية السلامة العضوية. وفي هذا السياق يغدو جنس وعرق المسافر في بلدان أجنبية مهمين للغاية. وقد جازف كثير من الأثنوغرافيين العاملين في هذا الميدان بحياتهم، حيث مات البعض منهم بسبب المرض أو الحوادث. ولكن على حد علمي، فإن عدداً قليلاً منهم قتلوا بوساطة مضيفيهم. ولنأخذ حالة معروفة

مثالاً على ما أقوله، فلماذا لم يقتل النوير- في وسط أفريقيا - إفانز- بريتشارد، أو على الأقل لماذا لم يتعرض للأذى على أيديهم، حين نصب خيمته في وسط قريتهم وذلك في أعقاب حملة عسكرية غربية ضدهم؟ (لقد صرح بوضوح في كتابه The Nuer بأنهم لم يرغبوا في وجوده بينهم). فسلامته، وسلامة غيره من الباحثين والمبشرين والرحالة، تخضع لحسابات التاريخ السابق من الصراع العنيف. ففي جميع أرجاء العالم، تعلم السكان الأصليون - وبطرائق عنيفة - ألا يتعرضوا للبيض بسوء، وإن فعلوا كان الثمن باهظاً، وعادة ما يأتي في شكل عقوبات تأديبية قاسية ضدهم جميعاً. لقد وفد الأنثروبولوجيون إلى ميدان بحثهم، وهذا شيء مؤكد في زمن ميلنوفسكي بعد حدوث عنف من هذا القبيل. ومن المؤكد أن إقدام بعض الباحثين الجريئين على العمل في مناطق مضطربة، قد أسهم في عمليات التواصل مع السكان الأصليين، وفي عمليات تهدئتهم. غير أن القرن العشرين الميلادي لم يشهد إلا قليلاً من هذه الحالات. هدفي هنا التأكيد على كون سلامة وأمن ميدان البحث بصفته مكان إقامة وعمل، وخلفية لعلم اجتماعي محايد، وبعيداً عن السياسة، هي ذاتها متولدة عن ابتكار تاريخي وسياسي.

يفترض سؤالك شيئًا من هذا القبيل، ونتيجة لانعدام السلامة والأمن- على الأقل الأمن السياسي - في مجال البحث الميداني وفي أماكن عدة من العالم، تهاوى "عالم" تاريخي كان يحوي ميادين بحث مأهولة. ولعلي أضيف هنا أن تهاوي هذا العالم كان تهاوياً متفاوت الدرجات، مما يترك مجالاً فسيحاً للتنوع المحلي والتفاوض عليه، فما زال هناك أماكن كثيرة يستطيع الأنثروبولوجيون الذهاب إليها في حصانة تامة من غير أن يتعرضوا لأذى، بينما يستطيعون العمل في مواقع أخرى ولكن مع بعض القيود، أما بعض الأماكن فهي محظورة عليهم تماماً. وبما أني لست واحداً من أولئك الذين يعتقدون وجوب بقاء أثنوغرافيي مرحلة ما بعد الاستعمار في وطنهم (أينما يكون هذا الوطن!)، فلا زلت مهتماً بشكل خاص بالحالات التي تتنحى فيها جانباً أثنوغرافيا الاستهلال، أو الدخول في طقوس الحقل العلمي، تاركةً الدرب لأثنوغرافيا التفاوض مع الآخر، وحينها

يعاد توزيع الأدوار، فتصبح العلاقة بين المتفاوضين علاقة تحالف وندِّية. وبطبيعة الحال، فوضع كهذا سيبرز على نحو ما البعد السياسي الذي يحدث الآن باستمرار في نطاق علاقات السكن الاجتماعي الأثنوغرافي (ألمحت إلى شيء من هذا القبيل في سؤالي عن مغزى نصب خيمة ميلنوفسكي بقرب منزل الزعيم، وكان سؤالي عن الاستغلال المتبادل، استغلال ميلنوفسكي لسلطة الزعيم واستغلال الزعيم لمكانة ميلنوفسكي).

لكن هناك سياق جديد تغيرت معه موازين القوى في أماكن عدة. فاليوم حين يود الباحثون الأثنوغرافيون العمل وسط مجتمعات سكان أمريكا الأصليين، أو في أقاليم مختلفة من أمريكا اللاتينية، يصبح سؤال "ماذا سنحصل عليه في مقابل تعاوننا؟" هو الأبرز. وربما يُطلب من الباحث دفع مقابلٍ ماليٍّ، أو تدريب مجموعة من الطلاب المحليين. وربما تعين على الباحث أو الباحثة الشهادة في دعاوى ملكية الأراضي، أو العمل على تأصيل قواعد اللغة المحلية وكتابها، أو العمل في مشاريع تدوين التاريخ المحلي، أو دعم المطالبة باستعادة تحف وأغراض ذات علاقة بالأسلاف من متاحف المركز. وليست كل المجتمعات- بالطبع - تستطيع إملاء هذه المطالب على الباحث. إن هناك خطورة حقيقية في أن تتحول بعض الأنثروبولوجيات، ولا سيما تلك التي تحرص على الحفاظ على حياديتها السياسية وموضوعيتها وسلطتها الموروثة عن هذه الأمكنة باحثة عن أماكن أخرى ما زال ممكناً فيها تجنب الحلول الوسط، وتمثيل سكانها وفق أساليب غرائبية كما كان يحصل في الماضي.

أما قضية إعادة تأسيس ممارسات التخصص حول "بدائية" جديدة - لم تعد موجودة في العالم الثالث - فهي مثيرة جداً في حد ذاتها. أشرتِ في مداخلتك إلى مجموعات مهاجرة من العالم الثالث استوطنت فيلادلفيا. لا أظن أن هناك خلافاً على استحالة العودة إلى ما يسمى بـ"بدائية" ما قبل الخمسينيات من القرن العشرين الميلادي. لكن هناك ملامح من تلك الصورة أعيد ابتكارها في حالات جديدة، فمثلاً أشرت في كلمتي إلى وجوب

التعامل بحذر مع ما بات يعرف بـ" بدائية ما بعد الحداثة " ، والتي أُكتشفت في " البدو الرحل " ، وعلى نحو تأكيدي ، فهم رحالة لا ينتمون إلى الغرب ، رحالة لهم ثقافة مهجنة ذات قدرة على التوفيق بين معتقدات متناقضة ، وفي عملية الاكتشاف هذه أسقط هذا التوجه تجربة متجانسة (" طليعية " تاريخياً) على بعض الحالات من تاريخ تواصل البدو الثقافي المتنوع وهجراتهم وعدم تساويهم .

وأرى في هذا السياق إمكانية استخدام مفهوم " ما بعد الحداثة " بصفته مصطلح ترجمة يساعد على إبراز وإعلان شرعية شيء ما غير مألوف ، كما فعلت الحداثة في بدايات القرن العشرين الميلادي حين ترجم المنتمون إليها من أصحاب مذهب البدائية معاني ما اكتشفوه في " فنون " أفريقيا وأوشينيا ؛ ولكنني أود هنا الإصرار على دور " الترجمة " ، "traduttore" ، في " الخيانة " ، "traditore" ، أو على استحالة وجود دلالات " متكافئة " المعاني ؛ مما يؤكد حقيقة فقدان أو تشويه المعنى خلال محاولة فهمه وتقويمه ووصفه . وهكذا يظل المرء يراوح بين الاقتراب والشطط كثيراً في عملية فهم الأحوال التاريخية والثقافية المختلفة . ويعكس الوضع هنا عملية معالجة تاريخية من خلالها يحول ما هو دولي إلى محلي ، فتحجم المعاني المتكافئة أو المتساوية بينهما إلى حد بعيد . وربما احتويت تلك المعالجة ولو مؤقتاً ، وبطرائق عنيفة - لكنه يستحيل وقفها تماماً - وفيما أعتقد ستظهر دوماً كيانات سياسية جديدة تطالب بالاعتراف بتاريخها المستبعد من تاريخ العالم .

أما كيف تعالج حالة أحياء فيلادلفيا - التي تحدثت عنها - ولا سيما من منظور جدلي سياسي خلافي لا مفر منه ، فكل ما أستطيع قوله : إنني لا أدري . أشرت بالطبع إلى عملية تشييء الناس المهاجرين من العالم الثالث . أليس هذا نوعاً من تذوق لقاء الآخر دون السفر بعيدا؟ وإذا ما كان الوضع كذلك ، فسينظر إلى الأنثروبولوجيا وكأنها تعود إلى جذورها المنسية في دراسة المجتمعات " البدائية " في ضواحي مدن المراكز الرأسمالية . وأنا هنا أفكر في رواد هذا العلم من أمثال مايهيو وبوث وأقرانهم ، الذين قاموا بدراسة ما يعرف

بـ" إنجلترا الظلامية " . فكان واضحاً في أعمالهم تساوي المتوحشين " هناك " مع المتوحشين الذين يحيون " بيننا " ، وتساوي السفر إلى الخارج مع السفر في غياهب المدينة . وقد أشرت أيضاً إلى أننا نعيد التعبير عن حالة التساوي هذه في لحظة تاريخية جديدة . وأتمنى معرفة كيف يعمل الباحثون مثار الجدل هنا في أحياء المهاجرين ، أي كيف يفاوضون سياسياً على " ميادين " بحوثهم؟

هومي بابا: حقيقةً ، أتمنى منك أن تتحدث عن تلك الحالات التي تنتفي فيها الحاجة إلى التحرك بعيداً ، وما يوازيها من حالات التعلق بشيء ما بالرغم من تبني سياسة يكثر فيها التجوال هنا وهناك ، وعلاقة كل ذلك بنظريتك عن الرحلة/ السفر . ومن الطبيعي في هذه الحالات عدّ اللاجئين والمنفيين عن الوطن جزءاً من اقتصاديات النزوح والسفر ؛ ولكن أيضاً لابد من القول إنهم حالما يستقرون في مكان معين فإنهم – ومن أجل البقاء – يحتاجون إلى التشبث برموز معينة ذات مغزى في حياتهم . وحتى عملية التهجين التي يتعرضون لها باستمرار إنما تمثل ذاتها من خلال عدم القدرة على التحرك ، ومن خلال تعلقهم بالبقاء الذي يعبرون عنه بالحفاظ على شيء ما ، والذي يعيق في النهاية تحقق الانتشار والحركة .

هناك موضع آخر لظهور هذه الحالات – والذي لم يُتعامل معه بما فيه الكفاية – ويتمثل ذلك في بعض العمال والأفراد المنتمين إلى الطبقة الوسطى السفلية ، ولا سيما في بلدان ما يسمى بالعالم الثالث ، والذين أصبح البعض منهم يتهافتون على لبس قمصان تحمل رموز جامعات أمريكية ، مثل : هارفارد واربانا والينوي ، وتشاهدهم يسيرون في شوارع بومبي ، وتشاهدهم أيضاً يتهافتون على أنواع معينة من النظارات الشمسية ، أو البرامج التلفازية ، أو على أنواع من الموسيقا الغربية على وجه الخصوص .

هناك مشكلة أخرى تتعلق بالسفر وعدم التحرك تظهر جلياً في التمسك برموز معينة عن المكان الآخر في حالة السفر – أو كما قال فانو – ثم يُنسج نص مفصل حولها لا علاقة له

بالحركة والنزوح، ولكنه له علاقة بنوع من الهوس برموز الثقافة الأخرى، رغم الإقامة في مكان مختلف عنه، أو بصورة تجسد الرحلة ذاتها. هذا النوع من الناس - الذين توقفوا في هامش التنقل والترحال مع أنهم في معمعة اقتصاد الحركة - هم من أود أن تتحدث عنهم.

كليفورد: كل ما ذكرته في غاية الأهمية، رغم أن عليَّ أن أعترف بضآلة ما أود قوله حول ذلك في هذه المرحلة. وأعتقد أنني تجنبت الحديث كثيراً عن المهجر أو المنفى لما يتمتع به من ميزة في أوساط الثقافة الحداثية، وخاصة بعدما أثير ويثار حول هجرات كل من جويس وبيكت وباوند وكونراد ويورباخ، وما قيل عن خصوصية تجربتهم حين فقدوا جذورهم وما قيل عن معاناتهم ونفوذهم، الذي يبعث على الاحترام والثقة. وعندي فإن كونراد مثال بارز لما ذكرته من حالات "التشبث أو الثبات": آفاقه المحددة عنوة، ورواياته المنمقة وفق أسلوب "إنجليزيته"، وتلك الشخصية الروائية التي ابتكرها لتجسيد "المؤلف الإنجليزي العجوز المفضل عند الناس كلهم"، والذي غالباً ما يظهر في "ملاحظات المؤلف" المتصدرة معظم رواياته. وكما أوضح لنا إدوار سعيد في دراسته الشهيرة عن كونراد، تشبث كونراد برموز إنجليزية معينة إنما هو تعبير عن رغبته في البقاء حيث هو، فليس هناك مكان آخر يقصده. وفي هذا كما تعرف يبدو تناقض ظاهري، فتجربة كونراد لم تجد في التجوال والعالمية طريقة للتعبير عن ذاتها إلا حين قيدت وارتبطت بلغة ومكان ومتلقين، بغض النظر عن عنف واعتباطية تلك العملية. ولعل ذلك ما قصدته بالتناقض الظاهري حينما حاولت إبراز رغبة وحاجة المهاجر أو المنفي إلى التشبث بشيء ما، فكما ورد في سؤالك يظهر لنا البقاء في مكان ما وكأنه صورة مصطنعة، هجينة الملامح، أنجزت ضد خلفية من الترحال والحركة والجري. ويبدو لي أن حالة كهذه تقلب العلاقة الطبيعية بين السكون والحركة رأساً على عقب، وتفترض ضمناً تلك الإشكالية التي ما زلت منهمكاً في سبر أغوارها من خلال نقد الأنثروبولوجيا الغرائبية وأفكارها عن الثقافة. ويُبرز التركيز في دراسة مقارنة للترحال/ السفر بقضية السكنى والبقاء في مكان ثابت،

حيث ينظر إليها وكأنها ليست قضية موضع أو مكان انطلاق، بل قضية ممارسة مصطنعة ومقيدة تعبر عن حالة التشبث والديمومة. هل هذا ما عنيته في سؤالك؟

من هذا المنظور، يمكننا - مثلاً - مقارنة تجربة/ ممارسة المهجر مع ما يقابلها من تجارب الشتات، وأيضاً مع تجربة أولئك الناس المتشبثين بديمومة البقاء في بومباي عن طريق لبس قميص يحمل شعار جامعة إلينوي. ولكن أود عرض سؤال: أي جدلية أو وسيلة توسط (لا أستطيع تنظير العلاقة هنا) تنطق عن حالات تجارب البقاء/ الديمومة والحركة، وتجارب الحل والترحال، وتجارب المحلية والعالمية والمتمثلة في لبس تلك القمصان قصيرة الأكمام؟ ما زلت أتذكر أنني شاهدت منذ عقد من الزمان قمصانًا تحمل شعار جامعة كاليفورنيا بلوس أنجلس تنتشر في كل مكان على ساحل المحيط الباسيفيكي؛ فما معنى ذلك الانتشار؟ أنا شخصياً لا أدري تماماً ما معنى ذلك. أو ما دلالة لبس المقاتلين المقدونيين الجدد لقمصان قصيرة الأكمام يعلوها اسم طرزان - والتي رأيتها شخصياً - أو سر لبس المليشيات اللبنانية قمصاناً كتب عليها اسم "رامبو"، كما أخبرني بعض الأصدقاء؟ هل نعد ذلك نوعًا من الهيام الرمزي بالثقافات الأخرى، هيام بالمكان الآخر، كما قلت؟ أو هل ذلك أسلوب لتوطين رموز عالمية في سبيل إشهار نشاط ما؟ ومرة أخرى لا إجابة عندي عن هذه الأسئلة. ولكن لابد من عدّ الحالتين - بشكل أو بآخر - واردتي الاحتمال. ومن الطبيعي عدّ القمصان قصيرة الأكمام تصنع في كل مكان للإعلان عن المهرجانات، والفرق الموسيقية المحلية، وكل أنواع المؤسسات والمنتجات. لذلك فأنا أتطلع إلى دراسات ثقافية مقارنة تفسر لنا معنى الكتابة على القمصان قصيرة الأكمام، تلك الصفحة البيضاء المعلق فوقها كتابة رمزية ملاصقة للجسم لا تُدرك معانيها بسهولة.

ستيوارت هول: من الأشياء التي راقت لي في محاضرتك أنك وظفت استعارة السفر البلاغية إلى أقصى مدى يمكن إن تصل إليه، ثم برهنت لنا على المواضع التي فشلت في

الوصول إليها. وبهذا الأسلوب حميت نفسك من الوقوع في حبائل مفهوم البداوة المتنقلة السائدة في أوساط المنتمين إلى مدرسة ما بعد الحداثة، والتي يختلط فيها الحابل بالنابل. ولكن إذا ما أردت لتلك الاستعارة ألا تتحول إلى شيء من قبيل "بمقدور الكل الآن الذهاب إلى أي مكان في العالم"، فما عليك سوى تطوير تحليلك عما تعنيه صورة "مكان السكنى". ومن هذا المنطلق تصبح صورة القميص القصير الأكمام غير ذات مغزى في هذا السياق، لكون القميص يسافر هنا وهناك. ويغدو السؤال حينئذ: ما الذي يبقى دون تغيير حتى في حالة سفرك؟ وقد أعطيتنا مثالاً رائعاً لذلك في حالة موسيقيي هاواي، الذين لم يستقروا في وطنهم مطلقاً معظم أيام حياتهم، حيث ظلوا يسافرون ويتجولون في أرجاء العالم. ولكنك أيضاً أشرت إلى أنهم حملوا شيئاً من هاواي معهم أينما ذهبوا، فما هو ذلك الشيء؟

كليفورد: أتفق بشدة مع ما سمعتك تقوله، ومع نصف ما استطعت سماعه من سؤال هومي بابا. فحالما يوضع السفر/ الترحال في الصدارة من حيث هو ممارسة ثقافية، تصبح السكنى/ الإقامة في حاجة إلى أن تفهم من جديد- وحينئذ لن تعود تعني بكل بساطة قاعدة انطلاق الرحلة وقاعدة عودتها. لم أتعمق كثيراً بعد - وبما فيه الكفاية - في قضية إعادة تصور مفهوم السكنى/ الإقامة في أشكالها المتنوعة، وتواريخها وثقافاتها وقيودها وممارساتها المتباينة، ومن خلال سياقاتها عبر الأمم، التي حاولت هنا وصفها إجمالاً. وحتى الآن كانت محاولاتي في وصف الترحال في السكنى أفضل من محاولاتي في وصف السكنى في الترحال. أما عن سؤالك عما يظل على حاله حتى حينما نسافر، فأود القول: إنه كثير جداً! ولكن أهميته تختلف من وضع إلى آخر. فكيف تسنى للماويين الحفاظ على هويتهم الهاوايية لمدة ست وخمسين سنة قضوها على طرق السفر المختلفة؟ (وكيف تسنى لهم إعادة تشكيلها بصفتها نوعاً من "الأصالة")، ولا سيما حين عادوا إلى أرض الوطن الأم؟ هل ينبغي علينا التفكير في تفسير لهذه الحالة، وذلك بالرجوع إلى

مفهوم جوهر ثابت أو نواة لهوية حملوها معهم أينما ذهبوا؟ أو هل المسألة تكمن أكثر ما تكمن في حالة من القدرة على تعددية الانتماء - حالة من القدرة على التأقلم - ومجموعة من الممارسات والسلوكيات، يمكن تذكر بعضها والنطق بها في سياقات خاصة؟ وأنا أميل شخصياً إلى وجهة النظر الأخيرة، ولكنني لا أعرف شخصياً الكثير عن الماويين لتأكيد هذا أو نفيه، فما زلت في بداية دراسة حالتهم.

ومن الواضح أهمية تلك القضية في مناقشة ثقافات الشتات. فما الذي جلبوه معهم من بيئاتهم السابقة؟ وكيف تسنى لهم الحفاظ عليه في البيئة الجديدة؟ هنا تصبح الذاكرة عنصراً حاسماً في المحافظة على الإحساس بعدم التشتت، ولا سيما الذاكرة التي تبني ولا تهدم. ولكن المرء لا يود أن يتمادى كثيراً في التعمق في موضوع ابتكار التقاليد، وبالتأكيد ليس في كل الحالات. من الممكن أيضاً أن تكون التقاليد الشفهية دقيقة جداً في استمرارية نقلها النسبي للإرث الثقافي من جيل إلى جيل، حتى لو كان في شكل إعادة استنطاق للموروث الثقافي. وهذا حقيقي عندما يصبح هناك وطن يؤخذ نقطة انطلاق تنتظم حوله ذكريات الماضي، كما هي الحال مع مجتمعات سكان أمريكا الأصليين، ومجتمعات الميلنيز وسكان أستراليا الأصليين. وبالمثل، فتجارب السود الأمريكيين والكاريبيين وفئات شتات أخرى دوماً ما تُظهر أيضاً درجات متفاوتة من استمرارية ذاكرة جمعية (والتي لا تشبه بحال ذاكرة فردية كتبت بالخط العريض). لكن أنت بالذات من يمكنه تعليمي الكثير عن هذه الحالة! أود فقط إثبات ما يعنيه سؤالك ومن ثم تكراره وفق مصطلحاتي، فلا يمكن تأمل الإقامة الثقافية إلا من خلال علاقات تاريخية مرتبطة بالسفر الثقافي، والعكس بالعكس.

كيبيا جانجولي: أود بداية القول: إنني وجدت فكرتك عن ازدواجية الرؤية مثيرة جداً. وأظنها تشبه إلى حد ما فكرة ستيوارت هول عن الرؤية المزدوجة التباين لغريب مألوف نوعاً ما. ولكن حينما تمد استعارة ازدواجية الرؤية إلى أقصى مدى ممكن، ثم تدعو إلى دراسة مقارنة مثلاً للهايتيين في هايتي، والهايتيين في بروكلين بنيويورك، ألا تدعو في هذه الحالة

إلى عملية التشييء، التي انتقدها أباديوراي من حيث هي نوع من تأكيد آخرية الآخر؟ أو لست بموضعتهم بوصفهم هايتيين في حالة مستمرة من التنقل المكاني بين هايتي ونيويورك، وكذا وصفك للهنود في نيويورك، واستمرار تنقلهم بينها وبين الهند، تعيد ترسيخ أيدلوجية الاختلاف الثقافي؟ ولكوني ابن هنود مهاجرين، فإنني أجد من الصعوبة بمكان رؤية نفسي في - أو حتى التعاطف مع - فكرة الاختلاف الثقافي تلك، وخاصة وإن هذا التعاطف أو التماهي ربما يبرز على مستوى آخر، مثل أن أختار التماهي أو التعاطف مع الفيلادلفيين أكثر من تعاطفي أو تماهي مع الهنود في بومبي.

كليفورد: سؤال عميق جداً، وباستطاعتي إضافة أمور قليلة هنا. أولاً، في إطار المقارنة التفسيرية التي تعرضت لها يلزم مراعاة حساسية الفوارق بين ما دعوته هنوداً وهايتي نيويورك حين أشرت إلى قابليتهم للمقارنة. فربما هيأ لنا الحديث عن حالات التقارب، ونماذج الهجرة والعودة، ووزن الاقتصاد السياسي البحت في العلاقة بين المكانين، أقول: ربما هيأ فرصة أكبر لإبراز محور عبر ثقافي يربط الهايتيين مع نيويورك ولا يتوافر في حالة علاقة الهنود مع نيويورك. مع أنني لست متأكداً تماماً من هذا. لكنني قد أتردد قليلاً قبل تعميم ما سمعت فيفك ديرشوار يسميه بـ"تراث الهجرة" قياساً على "تراث أو حضارة الزنوج". وبما أنني قد قلت هذا كله، فسأسلم جدلاً بموضعة خاصة تدل على اختلاف الهايتين حين أتحدث عنهم في نيويورك وجزر البحر الكاريبي في وقت واحد. وآمل ألا يؤدي هذا إلى إعادة صياغة أيدلوجية الاختلاف الثقافي البحت. وأود أيضاً التمسك بفكرة وجود ثقافات متباينة في مكان أو أمكنة ما، وليس بالضرورة في كل موضع على خارطة العالم. وهذا طريق صعب ومتعرج كما يتضمن سؤالك. فلماذا هايتي/ نيويورك وليس هايتي/ باريس أو أي مكان آخر يسافر ويهاجر إليه الهايتيون؟ هنا سأعود إلى بحث أورلاندو باترسون، الذي يرى وقوع الكاريبيين في مصيدة علاقات سياسية واقتصادية من نوع "ثنائية التخوم" والمرتبطة بشكل مدمر بـ"مركز" مثل الولايات المتحدة. وستفسر لنا تلك الثنائية لماذا كانت العلاقة عبر الأممية مع

الشمال تتغلب على أي علاقات تاريخية محتملة مع أماكن أخرى مثل فرنسا، وربما بررت لنا عملية موضعة التداخل الثقافي الهايتي على هذا المحور. وبكل تأكيد فإنني لا أحبذ عملية تغريب الهايتيين في هذا الفضاء الثقافي وذلك من خلال ربط هويتهم بماهية جوهرية، مثل: ديانة الفوودوو (Voodoo) البدائية، رغم أهميتها في حالة هايتي.

غير أن سؤالك يفتح الباب على مصراعيه وببراعة لمناقشة قضية الهوية بوصفها سياسة لا شيئاً متوارثاً أباً عن جد- والتداخل المضطرب بين هذين المصدرين من مصادر الهوية. فحين تحدثت عن إمكانية اختيار الانتماء إلى فيلادلفيا مفضلاً ذلك على الانتماء إلى بومبي الهند، فإنني أسمعك وكأنك ترفض كل قضايا العرقية ولا تقبل شيئاً منها؛ وأنا في هذه الحالة أتفق تماماً مع التشكيك في أي نوع من التدوين الثقافي أو العرقي الآلي بصفته تمثيلاً لشتات "هندي" ما، (من أنواع التدوين ما هو عدواني وما هو حميم). وكما أعلم بأنك ستتفق معي، فسأضيف فقط أن الاختيار-اختيار غير إجباري ولكنه مقيد تاريخي- ليس ثنائياً مثل حالات التمثل والاستيعاب، قبل/ بعد، وليس مجموعة من الخيارات البديلة المفتوحة. بل إن الهوية السياسية والثقافية هي عبارة عن تشكل عناصر ناتجة عن معطيات تاريخية، وتتم على مراحل زمنية عدة، وهي تشمل عناصر العرق والثقافة والطبقة والجنس، مجموعة مركبة ومختلفة ربما برز بعضها أكثر من سواه في ظروف تاريخية متباينة. وربما تتصادم بعض هذه العناصر مع بعضها البعض، في أحوال تاريخية معينة، فتفضي إلى أزمة من نوع ما. ولكن أي من عناصر/ مقومات الهوية عميق، وأيها سطحي؟ ما المركزي منها وما الهامشي؟ وأي عناصر صالحة للسفر والترحال وأي منها صالح فقط للسكون والإقامة؟ وما الذي يمكن التحدث عنه في إطار المجموعة، أو في إطار الاندماج في عمل ما؟ وكيف تتداخل هذه العناصر تاريخياً في حالات الاضطراب وحالات الحوار؟ لا تفضي أسئلة كهذه إلى إجابات متسقة أو نهائية؛ إنها أسئلة تحدد في مجموعها كل ما تدور حوله السياسات الثقافية.

الفصل الثاني

شبح بين الميلانيزيين

الفصل الثاني

شبح بين الميلانيزيين

كان بيرناد ديكون عالمًا أنثروبولوجيًا لامعًا في مقتبل العمر عندما شرع مباشرة بعد تخرجه عام 1926م من جامعة كمبريدج، في بحث ميداني شديد الصعوبة شكلت خلفيته جزيرة ميلكيولا في جزر هبرديز الجديدة. وحين هم بالمغادرة إلى موطنه الأصلي في أستراليا، بعد أن مكث في الجزيرة أربعة عشر شهراً قضى نحبه متأثراً بحمى الماء السوداء، وهي نوع خبيث من أنواع الملاريا. وعند وفاته كان قد بلغ أربعة وعشرين عاماً. ولو قدر له العيش طويلاً؛ لترك بصمة واضحة وعميقة على ميدان تخصصه العلمي. ومهما كان الأمر فقد عرف من خلال اكتشافه لنظام زواج "الست طبقات"، الذي كان شائعاً في جزيرة إمبريم المجاورة لميلكيولا، وهو نظام ذو شهرة باقية على مر الزمن. كما عرف بكتابه الوحيد، *Malekula: A Vanishing People in the New Hebrides (1934),* حيث جمعت مادة الكتاب وحررته بشكل بطولي كاميلا ودغوود، وذلك من واقع مذكرات ديكون ومدوناته الميدانية التي خلفها بعد وفاته.

ويتفق الكل على أنَّ برنارد ديكون يمثل حالة خاصة متميزة، فحتى معلميه انبهروا به. ولكنه كان أكثر من طالب بارع فاز ببساطة بمرتبة الشرف الأولى في كل من مجالات العلوم الطبيعية، ولغات العصور الوسطى واللغات المعاصرة، علاوة على علم الإنسان (أنثروبولوجيا)، فقد كان يتمتع بموهبة لغوية غير عادية، قرنت بصرامة علمية وحساسية شعرية وفلسفية بالغة. فكتابه - كما أدركت محررته - لا يعدو أن يكون محاولة تقريبية للنص الذي كان ينوي ديكون كتابته. وقد حصلنا على لمحات خاطفة عن المصنف الذي لم يقدر له أن يكتبه، وذلك من خلال "الذكريات" التي ألفتها صديقته مارغريت غاردينر، وحمل عنوان *Footprints on Malekula* ونشر عام 1984م.

هذا العمل المؤثر - رغم صغر حجمه - لا يميل إلى الإطناب أو الإخلال في المحتوى. فقد اختارت مارغريت غاردينر مقتطفات من الرسائل التي كتبها لها ديكون من ميدان عمله، محاطة بهوامش مختصرة عن حياة ديكون في كمبريدج في أوائل العشرينيات من القرن الماضي، وبلقائها الأول مع ديكون، وبعض المعلومات عن خلفية عائلته وطفولته في روسيا حيث كان والده يعمل قنصلاً، مضيفة بعض التفاصيل عن الكيفية الغريبة التي تحولت بها علاقتهما إلى علاقة حب أدت في الأخير إلى نوع من المعاهدة على الزواج، حيث كانت تنوي اللحاق به إلى أستراليا بالرغم من أنهما لم يمضيا وقتاً طويلاً معاً ولم يعقدا قرانهما مطلقاً.

نتتبع في رسائل ديكون تودداً مهذباً، واحتل مكانة بارزة في الذكريات. ويبدو أن حبه لها زاد من خلال كتابة الرسائل، فهو يتوق إلى أن يكون مع مراسلته ولكن فجأة توقفت الكتابة، فوصلت آخر رسالة منه بعد قرابة شهر من وفاته التي سمعت بها من خلال برقية حملت خبر وفاته. ولم تتحدث عن لحظة سماع الخبر إلا في النادر، فامتنعت تماماً عن التعليق عليه وتركتنا، كما تركت نفسها لنصف قرن، نهباً للأحزان تعاني من الجراح والسكوت والاحتمالات المفتوحة (هل كان سيكتب لهما السعادة طوال حياتهما الزوجية؟) وختمت الذكريات بسرد قصير شديد الملاحظة عن زيارتها عام 1983م لجزيرة ميلكيولا. وبعد مضي خمسة وخمسين عاماً، أحيا الميلانيزيون ذكرى ديكون وكرموه على نحو ملائم. والميلانيزيون - شعباً وثقافة - لم يختفوا من العالم كما بدا ذلك حتمياً عام 1926م.

وكان شاهد ضريح برنارد عبارة عن لوح مستطيل الشكل نقش عليه "Deacon . B . A Anthropologist 1903-1927". والآن يحيط به عدد من الجرار والصفائح المعدنية تحوي زهوراً وتحيط بها أكاليل من الزهور المعلقة، معبرة بشكل مؤثر عن تقدير وإجلال القرويين لهذه المناسبة. وكنت قد أضفت إليها جرتي عندما استدرت في نظر انحدار الهضبة في الجهة المقابلة

لألمح من خلال الأشجار صفاء البحر، وفجأة - ولسبب غامض وبالرغم من اعتقادي بعدم جدوى المقابر - شعرت بسعادة غامرة؛ لأن برنارد قد دفن على مرأى من البحر.

استنفد عمل ديكون الأثنوغرافي كل قواه، فأحياناً - وكما يحصل لكل الباحثين الميدانيين - شعر بأنه معزول، أُوقع في شراك مهمة تفسيرية صعبة المراس (فكر في مجرد صعوبة تقاليد الميلانيزيين)، كما أنه عانى من بيئة الجزيرة سواء من جمالها الطبيعي أو من مناخها الساحق المحمل بداء الملاريا. كان يكتب لرفيقته البعيدة بصفتها متلقيته الأولى، وكان هذا هو دورها في الرسائل، عبارات يملؤها الشوق العارم، وتنضح بصفاء الوعي الذاتي، وإن كانت أحياناً تحمل عبارات محمومة - بالمعنى الحرفي للكلمة - تبحث عن خيال أو تحاول التشبث بواقع كلي مراوغ. وهناك غرابة لا يمكن اختزالها، وأصالة ذهنية استطاعت الرسائل المحررة الحفاظ عليهما. وبالرغم من ذكائه الخارق فقد سمح لنفسه بالاضطراب والحيرة.

قدم ديكون إلى جزيرة ميلكيولا بعد دراسته في كمبريدج لعلم الأنثروبولوجيا، ولا سيما بعد تعمقه في دراسة أعمال و. هـ. ر. ريفرز. وفي منتصف إقامته في الجزيرة بدا له أن جل التفسيرات الإرشادية التي تعلمها آخذة في التهاوي واحدة تلو الأخرى. فوضح في رسائله إلى أي مدى أثقل بالكثير مما تجاهلته وصفات معلميه النمطية أنيقة الصياغة، وإلى أي مدى أدهشه عدم تطابق البحوث الموروثة عن الهبرديز الجديدة مع بعضها البعض ومع بحوثه الخاصة في الجزيرة. ولأنه ملاحظ شديد الذكاء، فقد شرع في الكتابة عندما حصل على ما يكفي من المعلومات؛ ليعرف جيداً أي مساحات واسعة ظلت غائبة في البحوث السابقة لبحثه، بل لم يشك في أمرها أحد من سابقيه. وفجأة تغيب عنه الرؤية التركيبية الفلسفية؛ فهو يحتاج إلى مسح نظري شامل أو توافر المسافة اللازمة لإدراك التفاصيل الدقيقة للصورة الكبرى. ومع ذلك جابه ديكون تلك التجربة بنزاهة دون أن يلجأ إلى مفاتيح "للثقافة" وكأنها حالة منفردة. وكان يورد بعض الملاحظات الدقيقة

والمجردة من الوهم عن ما يسمى بـ " التآلف الوجداني " مع ميدان البحث ، وعن الضغوط والمتاعب ، وعن التعاطف ونفاد الصبر ، وعن ما يتعرض له الباحث في ميدان عمله من متاعب وعزلة . " التفكير هو الخصوصية الوحيدة المتبقية معي هنا من أوروبا " ، وفي صراع مرير حول دوره بوصفه ملاحظاً ثقافياً ، كتب ما يأتي : " إن اهتمامي بالسكان الأصليين اهتمام عام ، وهذا في الواقع اهتمامي نفسه بكل البشر ، فأنا لا أتفاعل معهم تلقائياً من حيث هم أشخاص سوى في النادر . فقط في حالة إدراك أن هناك شيئاً ما أعرفه في ذاتي وأصبح معروفاً عند شخص آخر ، والذي على حين غرة - ماذا؟ نبهني إلى وجوده بوصفه شخصًا . لا أعلم . وإلا فربما عرفته ولكن تظل معرفتي له محدودة في نطاق علاقة الآخرين . آسف فكل ما قلته رتيب جداً . . . "

لكن يظل كلامه غير ممل البتة ، إنه يصل إلى الأعماق . ولكن إذا ما كان ديكون في رسائله يشكك في جدوى العلاقات بين الأشخاص في إطار البحث الأثنوغرافي الميداني ، ويشكك أيضاً في إمكانية استخلاص نظريات أنثروبولوجية شاملة ، وإذا ما أحس بعض الأحيان ببون شاسع يفصله عن الناس من حوله ، فإن ذلك كله ينبغي ألا يؤخذ وكأنه يوحي باغتراب ديكون الدائم في جزر هبرديز الجديدة . فهناك حالات من الحبور الغامر ، والاقتراب الحميمي من الناس والمكان ، فقد كان من الواضح أن مضيفيه يكنون له مودة خاصة ، وهناك لحظات وضوح حول الوضع بمجمله : " ها هم الرجال قادمون وينبغي علي التحدث عن قرابين الأشباح ، فأنا ذاتي شبح " . ولا ينبغي أيضاً الافتراض بأن شك ديكون حول مواقف ومناهج الأنثروبولوجيا ربما قد أفضى به إلى التخلي عن مهمته العلمية . فقد كان ملتزماً بالبحث التجريبي والبحث عن تفسيرات قوية ومقنعة ، حيث أشتملت الرسائل على عروض مختلفة عن أشكال تصنيفية للوصف الأثنوغرافي وللمقارنة عبر الثقافية . وبكل تأكيد لكان قد استطاع - لو كتب له البقاء - دفع نصوصه وملاحظاته نحو " نظرية " عن ثقافة وتاريخ هبرديز . وحين يقرأ المرء رسائله عميقة التأمل والشاعرية فإنه لا يملك إلا أن يتساءل عن أي شكل ستكون عليه تلك النظرية . فهل كان

في استطاعتها تجنب بعض الاختزالات شبه العلمية ووجهات النظر غير التاريخية، والتي أقلقت رواد مدرسة البنيوية الوظيفية من أبناء جيله؟ وهل ستجد كتابته الأثنوغرافية متسعاً في بنيتها التحليلية لنوع الشك الحاد والواضح، الذي قرأناه في رسائله؟

ومع ذلك ينبغي أن نكون حذرين من إسقاط منهجية مبالغ فيها على هذه النصوص المتعرجة والمثيرة للذكريات والعواطف. ففي النهاية ليست سوى رسائل حب كتبت للبوح عن رغبة عارمة في تبادل الأفكار مع الحبيبة. وربما كانت أحياناً حسية كما في الوصف الآتي لجزيرة نورفولك:

شجر الصنوبر على الهضاب يعلوها ريش خفيف، نسيج صوفي خشن شامخ نحو السماء، وأودية منحدرة خصبة التربة تملأها بساتين الليمون المتوارية خلف اللبلاب الأزرق، وعرائش معلقة وكأن حمماً بركانية تسيل على جوانبها، أشجار مزهرة يكسوها جليد لامع براق، شجر السنديان وزهوره ذات الرائحة الفواحة الحلوة (ولا يشبه السنديان الإنجليزي)، أشجار الزيتون النامية بين الصخور الجبلية، نباتات متسلقة تدعى هنا شعر شمشون، ونباتات السرخس، تطفو فوق قاع الوادي وكأنها نجوم بحر محتشدة لمعانقة أشعة الشمس، نماء صامت في مكان. أما خارج المنزل، فهناك بقع قرمزية من نباتات الخباز، أزهارها تبعث على البهجة؛ وقد تناولت فطوراً وغداء أو عشاء هناك مع بطاطس حلو مطبوخ ويام، وثمر زهر الآلام، وخوخ، الكثير من الخوخ- تهرسها تحت قدميك كلما هممت بالمشي.

ففي هذه الرسائل تتأرجح كتابة ديكون في حرية تامة بين أنساق علمية، وشهوانية، وروحية. ودوماً ما يكون مهووسا بـ"حب غريب" - هوس بحميمية مستحيلة مع الحقيقة. وأحياناً يشعر بانقطاعه عن العالم، تتجاذبه رغبة لقاء رفيقته البعيدة، ورغبة الانتهاء من بحثه العلمي عن ملكيولا. ويتحرر- في أحيان أخرى - من الصراع تماماً. وفي معظم الرسائل نجد تزاوج الخطاب العلمي مع خطاب الحب بطريقة غير متوقعة ومثيرة للمشاعر، وسأورد مثالاً واحداً مقتطفًا من رسالة تعبر عن لحظة تصور فيها "كيف بات

البحث غير واف بالغرض وعلى نحو يبعث على الأسى " ، وذلك بعد مراجعة قدّم من خلالها عمله الأثنوغرافي :

كان هناك – وفي موضع أو موضعين – تصور فجائي لما قد يكون عليه العمل ككل ، حيث خالجني شعور بحركة الأمور في الوجهة الصحيحة ، وكأنها تكتسب حياة مدهشة ، تنضح منها سعادة يستحيل التحكم فيها – وفجأة تظهر حالة من الكآبة الثقيلة والمتكررة الآن دائماً ، نضوب مفاجئ في التفكير والإرادة ، شيئان لا يمكن للمرء إن يحيا هنا من دونهما . لا يوجد في هذا العالم المنسي شيء أصبو نحوه ككيان كامل غير طيف اكتمال وانسجام – ومع ذلك فهذا هو الشيء الذي أشك في تحققه دوماً . ومن السهل في وسط هذه الحرارة الغريبة أن يستريح الجسد من جميع متاعبه وضجره متقبلاً برضاء وقناعة شيئاً غير مكتمل وقاتم ، إنها مجرد متاجرة بالشرف والموهبة من أجل تحقيق رغبة روحية داخلية في – ماذا؟ رغبة في احتمال الوصول إلى الحقيقة؟ إنه حب غريب . فأنت دوماً أكثر من الاحتمالات : ربما يكون هذا كل ما في الأمر .

ونادراً ما تدخل مارغريت غاردينر تعليقها على رسائل ديكون . وفي عام 1926م لعبت مارغريت ذاتها دور الفتاة الشابة اللعوب غير المبالية ، وتعطينا رسائل ديكوّن عنها انطباعا مختلفًا إلى حد ما . فخلال سنوات الدراسة في كمبريدج ، كتبت ما يأتي : "كنت واثقة كل الثقة بأن كل شاب أتعرف عليه سيقع في حبي : بدا لي الأمر حتميًا ، جزءًا من طبيعة الأشياء" . غير أن صداقتها مع ديكون أمر مختلف تماماً ، كان بينهما رابطة من الولاء العميق والمشاركة الذهنية والوجدانية ، والتي ظلت باقية على مر السنين . كتبت الذكريات الحالية بشيء من الحساسية والبراعة ، وشيء من الحب والدعابة الرقيقة ؛ مما يكشف لنا عن أكثر من مجرد رجل أي رجل . إنها تصور علاقة جميلة ومرة في الوقت ذاته ، ظلت مغروسة في قصة مأساوية– حيث ما زالت وفاة ديكون الفجائية تبرز في كل سطر من سطور الذكريات – مع تأكيدات البقاء على الود . وهناك رسالته الأخيرة المدهشة والجريئة ، والتي كتبها من "عالم الموت" ، وهناك أيضاً مجموعة من صور اللحظات

السعيدة في حياة ديكون تلميذًا، وصبيًا يشارك عائلته في رحلة عائلية قصيرة، وشاباً أنيق المظهر يحمل عصا ويدخن، أو شاباً مستغرقاً في التأمل على جزيرة ميلكيول. وهناك صور لمارغريت غاردينر في كمبريدج، وهي واقفة تعلوها علامة المرح والحبور، مرتدية وشاحاً حول رقبتها، ملوحة بزهرة أو نوع من أنواع نبات الدالية.

الفصل الثالث

ممارسة ميدانية

البحث الميداني، السفر، وتقنين دراسة الأنثروبولوجيا

الفصل الثالث

ممارسة ميدانية

البحث الميداني، السفر، وتقنين دراسة الأنثروبولوجيا

شاهدت مقابلة تلفازية مع عالم أرض أذيعت عقب الزلزال، الذي تعرضت له مدينة لوس أنجلس عام 1994م بيومين. في تلك المقابلة قال العالم: إنه صبيحة ذلك اليوم كان "في الميدان" يبحث عن خطوط تصدع طبقات الأرض. بعد مضي دقيقة أو دقيقتين من زمن المقابلة أدركت أن الرجل كان يتحدث عن جولة فوق الأرض بطائرة حوامة (الهيلوكبتر). أثار فضولي استشهاده بالميدان، وكنت غير مقتنع بذلك إلى حد ما. فهل يمكن عدّ هذا ميداناً للبحث؟

يبدأ قاموسي سلسلة تعريفاته الطويلة لكلمة "ميدان" بتعريف عن الأمكنة المفتوحة وبآخر يحدد معناه بفضاء خال واضح المعالم، تتجول العين في أرجائه؛ فلا يحد من مدى رؤيتها أي شيء. وكان مارسيل غريول أول من استعمل التصوير الجوي في نطاق علم الأنثروبولوجيا، فباتت طريقة يتبعها الآخرون مراراً وتكراراً. لكن لو كان المسح العلوي، سواء أكان حقيقة أم خيالاً، قد أصبح جزءاً من العمل في ميدان البحث، فما زال هناك مطب الإرداف الخلفي، أو التناقض الظاهري- في عبارة الباحث في طبقات الأرض - ولا سيما فيما سمَّاه "الميدان البحثي" المحمول جواً. ففي علم الجيولوجيا، كما في أي علم يقدر البحث الميداني، يصبح البحث ممارسة في بقعة محددة، وملاحظة أدق تفاصيلها، من الشروط الضرورية اللازمة. ويقابل كلمة ميدان في الفرنسية كلمة "Terrain"، حقل، والتي لا لبس فيها، فقد افترض النبلاء من رجال المذهب الطبيعي أن تكون أحذيتهم عالية الساقين ملطخة بالوحل، وبهذا فالبحث الميداني ينبغي له الرسوخ في تربة الأرض، ليشمل المشهد الطبيعي والاجتماعي على نحو يوحي بالألفة والقرب.

ولم يكن الأمر في الماضي يسير على هذا المنوال، إذ تذكرنا هنريكا كوكليك (1997م) أن توجه عدد من الدراسات بما فيها الأنثروبولوجيا نحو البحث الميداني المهني حدث في لحظة تاريخية معينة في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، حيث تأقلم الباحثون بسرعة مع العمل المهني التجريبي والتفاعلي القريب من الواقع. وما لبث العمل الميداني حينئذ أن وضع النظرية على المحك، جالباً التفسير النظري إلى أرض الواقع والممارسة.

وفي هذا السياق، تبدو الجولة في طائرة حوامة (هيلوكبتر) فكرة مجردة إلى حد ما. ومع ذلك - وفي لحظة تأمل - وجدت لزاماً علي السماح لعالم طبقات الأرض بممارسة جولاته "على ميدان العمل" رغم كونه لم يطأ أرض الواقع. كان استعماله للمصطلح معدلاً وفق أسلوب حاسم ومقيد إلى حد معين. فبكل بساطة ما يهمه في هذه الحالة ليس الحصول على معلومات تجريبية جديدة، ذلك أن صورة ملتقطة بالأقمار الصناعية ستوفر له مبتغاه. والخروج إلى هناك والدخول في فضاء واضح المعالم سيجعل من عمله عملاً ميدانياً. إن "الخروج" هنا يستلزم التمييز بين المنزل - من حيث هو قاعدة انطلاق - وفضاء خارجي للاكتشاف. ويستلزم - كما تستلزم المحافظة على فضاء العمل - أن يكون واضح المعالم لإبعاد المؤثرات المربكة لسير العمل، فميدان العمل حسب تعريفه ينبغي ألا يكون محجوباً عن النظر تغطيه النباتات الكثيفة مثلاً؛ إذ لن يكون في استطاعة عالم طبقات الأرض إنجاز جولته الميدانية بالطائرة الحوامة (الهيلوكبتر) في يوم ضبابي، كما يستحيل على عالم الآثار التنقيب على نحو سليم في موقع مأهول أو مبني عليه. وربما شعر عالم أو عالمة الأنثروبولوجيا بضرورة إخلاء ميدان عمله أو عملها من السائحين والمبشرين أو الفرق الحكومية، حتى لو تم تصور ذلك ذهنياً. إضافة إلى ذلك يستلزم الخروج إلى ميدان عمل واضح المعالم ممارسات خاصة من الإزاحة والاهتمام المركز المنضبط.

آمل في هذه المقالة توضيح تراث أنثروبولوجي حاسم ومتناقض في آن واحد، ويتمثل في الدور، الذي أداه الترحال والانتقال العضوي، والإقامة المؤقتة بعيداً عن أرض

الوطن في تشكل ميدان البحث العلمي. وسأناقش ميدان البحث والسفر/ الترحال في ثلاثة مقاطع، سيتناول الأول منها بعض التطورات الحالية في الأنثروبولوجيا الثقافية الاجتماعية، موضحاً متى تصبح الممارسات البحثية التقليدية معرضة للضغوط. وموجزاً أسباب بقاء ميدان البحث سمة رئيسة من سمات تعريف المجال العلمي لذاته. بينما يركز المقطع الثاني في الميدان البحثي من حيث هو تجسيد لممارسة فضائية، إذ بينت كيف عبر عن مجموعة من الممارسات المهنية الصارمة، التي تتماس مع ممارسات الترحال الأدبية والصحفية في حدود متغيرة. وفي تباين مزعوم مع هذه الأشكال المعرفية المصطنعة والذاتية والمتحيزة، وجه البحث الأنثروبولوجي نشاطه نحو إنتاج معارف واقعية ومتعمقة في مجال بحثها، ومن أجل ذلك دخلت في جدال مع هذا التوجه حيث بينت أن الحدود بين الممارستين غير مستقرة، وأنها دوماً قابلة لإعادة التفاوض حولها.

أما المقطع الثالث فيقوم بمسح النزاعات المحتدمة حول معيارية تواريخ السفر الأوروبي - الأمريكي، والتي تأسست عليها الممارسات البحثية للأنثروبولوجي. حيث تعرضت التصورات التي فرَّقت بين ما يعد خارج الجماعة وداخلها، وبين الوطن والخارج، بين الميادين والمدن الكبرى، لنقد متزايد من قبل توجهات ما بعد الغرائبية وتوجهات الاستقلال من الإرث الاستعماري. وقد أصبح اليوم مجال البحث - أو تلك الممارسات الفضائية المسموح بها علمياً - أقل وضوحاً مما كانت عليه الحال في الماضي.

استعرت مصطلح "الممارسة الفضائية" هنا من كتاب ميشيل دو سيرتو، The Practice of Everyday Life والصادر عام 1984م. فـ"الفضاء"، في عرف دو سيرتو، غير معطى وجودياً على الإطلاق، فهو يُفصل خطابياً ويمارس جسدياً. فمثلاً قد يؤسس حي حضري على مدى البصر وفقاً لخطة المنشآت المعدة سلفاً في شكل رسوم هندسية، ولكنه لا يعد فضاءً حتى يتعامل معه الناس من خلال نشاط سكانه وتنامي حركتهم عبر شوارعه وممراته. ومن هذا المنظور، لا يوجد هناك معطى محدد

لـ" ميدان/ مجال" البحث، إذ ينبغي العمل عليه، وتحويله إلى فضاء اجتماعي متميز، وذلك من خلال ممارسات حية من التنقل والترحال التفاعلي. وسأورد تفاصيل كثيرة عن معنى مصطلح "السفر/ الترحال" كما أستعمله في مختلف السياقات المتعددة، وسأكون مهتماً أكثر بالمعايير والأنماط المثالية.

يناقش غوبتا وفرغسون (1996م)، في مقدمتهما لمجموعة مهمة من البحوث المهتمة بالممارسات "الميدانية" الأنثروبولوجية، كيف اعتمدت تلك الممارسات على سلسلة من النشاطات الأثنوغرافية بعضها غير تقليدية وفق المعايير الحديثة. ولكن كما أكدا، فمنذ عشرينيات القرن العشرين الميلادي تسيد نموذج معياري معروف في مراكز البحث في أوروبا وأمريكا(١). فقد مثل بحث الأنثروبولوجيا الميداني منهجاً بحثياً مميزاً عن المناهج الاجتماعية والأثنوغرافية المتداخلة، وما ميز هذا المنهج هو اهتمامه بالمواجهة البحثية التفاعلية والمتعمقة على نحو خاص نظراً لطول مدتها. وذلك بالطبع يمثل المنهج العلمي المثالي. حيث تتنوع في الممارسة الواقعية معايير التعمق في ميدان العمل كما تنوعت في التجارب البحثية الفعلية، وهذه المعايير تكمن في مدة الإقامة، وأسلوب التفاعل، وتكرار الزيارات، والقدرة على فهم اللغات المحلية.

غالباً ما تحد تلك التعددية في الممارسات البحثية من دقة أي معنى واضح المعالم ومحدد المرجعية لمفهوم "ميدان العمل". فما الذي نتحدث عنه تماماً عندما نستدعي ميدان

---

(١) ولمعرفة المزيد عن ظهور هذا المعيار و"سحره" انظر الوصف الكلاسيكي له في كتاب ستوكنج Stocking 1992، الفصل الثالث). وتنحصر مناقشتي هنا في التوجهات الأوروبية الأمريكية. وأشارك غوبتا Gupta وفيرغسون (1989) Ferguson الاعتراف "بجهلي المعتمد" (1989 Spivak, 1988, John) عن سياقات وممارسات الأنثروبولوجيا غير الأوروبية. وحتى في مركز التخصص المتنازع عليه رغم قوته ستتركز مناقشتي في شمال أمريكا وإلى حد أقل على إنجلترا. ولكن حينما تمتد مناقشة القضايا المطروحة إلى ما وراء تلك السياقات فإنما يتم ذلك في إطار من التحفظ حيث لم أقم بدراستها دراسة منتظمة بعد.

البحث الأنثروبولوجي في مختلف السياقات؟ ينبغي عليَّ قبل أن أمضي قدماً في مناقشتي أن أقف قليلاً عند إشكالية التعريف هذه. إذ نجد أن علم الدلالات اللفظية الأولي يفرق بين طرائق عدة يؤكد خلالها المعاني، وتتلخص هذه الطرائق تقريباً في معرفة المرجعية، وإدراك المفهوم وطريقة الاستخدام في مختلف السياقات. وسأركز بصورة أساسية في إدراك المفهوم وطريقة الاستخدام، وتنتمي الطريقتان إلى ما يعرف في علم الدلالات بالتصورات "الذهنية" (Akmajian et al; 1993: 198-201). وتستخدم التعريفات التصورية نماذج عادة ما تتمثل في صورة بصرية يتم من خلالها تحديد نواة مركزية للمعنى تقيم على خلفيتها المعاني البديلة والمخالفة لها. وقد هيأت لنا صورة خيمة مالينوفسكي الشهيرة، والمنصوبة وسط قرية في تروبريان، صورة ذهنية فاعلة عن ميدان البحث الأنثروبولوجي، والكل يعرفها، لكن كم منا استطاع وصف المشهد الفعلي؟ وهناك بالفعل صور أخرى مماثلة: صور عن التفاعل الشخصي مع الآخرين تمثله صور مارغريت ميد وهي مائلة في اهتمام شديد نحو أم من جزيرة بالي وطفلها. وعلاوة على ذلك، وكما أوضحت سابقاً، نجد كلمة "ميدان" ذاتها توحي لنا بتداعي صور ذهنية عن فضاء مفتوح واضح المعالم، وعن رعاية النباتات وتهذيبها، وعن العمل والأرض. وعندما يتحدث أحدنا عن العمل في الميدان أو الحقل، أو عن الخروج إلى الميدان، فإنه يستمد هذه المعاني من صور متخيلة ذهنياً عن أماكن محددة داخلياً وخارجياً يتم الوصول إليها من خلال ممارسات حركة عضوية معينة.

تركز هذه الصور الذهنية في تعريفات المصطلحات وتقيدها، وتجعل من الحديث عن باحث يجلس في مكتبه ويتحدث عبر الهاتف حديثاً غريباً وكأنه يؤدي عملاً ميدانياً، حتى لو كان ما يفعله الباحث عبارة عن تجميع معلومات أثنوغرافية يتم على نحو علمي وتفاعلي. كما أنها تحول المفاهيم الاصطلاحية إلى أشياء ملموسة وواقعية بإنتاجها حقلاً دلالياً يبدو واضحاً عند مركزه وضبابي الملامح عند "الحواف". بينما تؤدى الوظيفة الدلالية ذاتها من خلال عدد أكبر من المفاهيم المجردة. وعادة ما تجمع سلسلة من الظواهر

حول نماذج أولية ، وسأتحدث هنا عن النماذج دفاعاً عن كون (Kuhn, 1970: 187) . ومثلما يعد طائر (أبو الحناء) أكثر نمطية من طائر البطريق في عملية تعريف مفهوم " طائر " ، فإن بعض الحالات النموذجية في ميدان البحث الميداني تعتمد في تعريفاتها على التجارب المتجانسة والنمطية . وحين يواصل البحث الميداني دراسة حالة " غرائبية " لمدة تزيد عن السنة وعلى نحو متواصل ، فقد تصبح هذه الحالة معياراً نموذجياً يحكم على الدراسات المماثلة من خلالها . وقياساً على هذا النموذج المعياري تبدو مختلف الممارسات في ميدان البحث عبر الثقافات أقل شبهاً بما يدعى عملاً ميدانياً " حقيقياً " (Weston, 1997) .

حقيقي بالنسبة لمن؟ لابد في النهاية من تثبيت ما يعنيه أي تعبير اصطلاحي من خلال مجتمع اللغة المستعملة ذاته . يفتح هذا المقياس المعياري في عملية استخدام المصطلحات فضاءً لتاريخ وعلم اجتماع المعاني . ومما يعقد الأمر في الحالة الراهنة حقيقة أن العلماء المعترف بهم بوصفهم باحثين أنثروبولوجيين (المجتمع وثيق الصلة بقضية تثبيت معاني المصطلحات) تحدد هويتهم على نحو حاسم من خلال فهمهم وممارستهم لما يقترب قليلاً أو كثيراً من معنى " العمل الميداني الحقيقي " . وقد تشكلت وتتشكل بتزايد مستمر حدود المجتمع الوثيق الصلة بأي حقل علمي من خلال المنازعات على تحديد مجالات معاني المصطلحات المناسبة . على أن هذا التعقيد يوجد وبدرجات متفاوتة في جميع حالات معايير المعاني التي يسنها المجتمع المستخدم للمصطلحات ، ولا سيما حين يتعلق الأمر بالمصطلحات الجوهرية المتنازع حول معانيها (Gallie, 1964) . لكن في حالة الباحثين الأنثروبولوجيين ومصطلح " ميدان العمل/ البحث " ، فإن عقدة العرف المشترك غير مغلقة تماماً . فالمجتمع العلمي لا يعرف أو يستخدم مصطلح " ميدان العمل/ البحث " بكل بساطة ، إنما يعرف أو يستخدم من خلال نوع الميدان ذاته ، إذ ربما صنعت سلسلة من المعاني مجتمعات متباينة من الباحثين الأنثروبولوجيين والعكس بالعكس . ولذا يغدو من المحتم المحافظة على وضوح الرهانات السياسية والاجتماعية الكامنة في هذه التعريفات ، وخاصة عندما يتعلق الأمر بقضايا مثل قضايا الإقصاء عن المجتمع العلمي أو الانضمام إليه ، وقضايا التمركز والتهميش ونحوها .

تخوم التخصص العلمي

تأمل مشروع كيرن مكارثي براون البحثي، والتي درست حالة عرافة فودوو التي كانت تقطن حي بروكلين بنيويورك ثم صاحبتها في زيارة إلى هايتي. انتقلت براون بسيارة أو استقلت قطار الأنفاق من مقر سكنها في منهاتن إلى ميدان البحث. فكان بحثها الأثنوغرافي أقل شبهاً بممارسة السكنى المركزة في ميدان البحث ("الخيمة داخل القرية")، ويقترب كثيراً من حالة الزيارة المتكررة للميدان، والتي تعتمد على العمل المشترك التعاوني. وربما كان عملها يستلزم ما أطلق عليه ريناتو روزلادو "التسكع العميق"[(٢)] وقبل عملها مع الورديس- موضوع دراستها - قامت براون برحلة بحث إلى هايتي، ولكن حين زارت الورديس أول مرة شعرت بنوع جديد من أنواع النزوح عن الموطن الأصلي:

ملأت خشومنا رائحة الفحم واللحم المشوي، وشنفت آذاننا مقاطع متداخلة من موسيقا السلسة الشعبية والرقي وما يسميه سكان هايتي جازاً في عذوبته الرتيبة. ويمكن سماع محادثات حيوية متبادلة في لغات مختلطة من الكريبولية الفرنسية الهايتية المهجنة والأسبانية وأكثر من لهجة إنجليزية تشوبها عواطف حماسية شديدة. بينما ارتصت على جانبي الشارع حوانيت ومحلات ضيقة مثل: تشيكا ليكا، وحانوت أشانتي، وحانوت أمامي لكنيسة مسيحية يحمل اسماً طويلاً خاصاً غير محتمل، ومطعم هايتي، وصيدلية بوتنيكا شانغو - واحدة من الصيدليات الشعبية الخاصة بديانات أفريقيا العالم الجديد، والتي تبيع مساحيق الحظ السريع والغنى السريع، وجذور هاي جون الفاتح، وشموع نذور مخصصة للقوى الأفريقية السبع. لم أبتعد عن منزلي في منهاتن السفلى بسوى أميال عدة، ولكنني شعرت وكأنني انعطفت نحو مدخل خاطئ على الطريق العام، فانزلقت فجأة في صدع ضيق بين عوالم عدة، ثم خرجت من الصدع إلى الشارع الرئيس في مدينة استوائية (Brown, 1991: 1).

---

(٢) تعليق ريناتو روزلادو ورد في مؤتمر الأنثروبولوجيا وميدان البحث، الذي عقد في جامعة ستانفورد في 18 أبريل من عام 1994م. وكان السياق سياق مقارنة للأثنوغرافيا قام بها أنثروبولوجيو ما بعد الغرائبية وعلماء الدراسات الثقافية. فما الذي يضمن "عمق" التواصل التفاعلي في غياب الإقامة لمدة طويلة ممتدة؟

قارن "مشهد الوصول" (Pratt, 1991) هنا مع عبارة مالنوفسكي الشهيرة، "تخيل نفسك وأنت تحط الرحال [على شاطئ جزيرة تروبرياند] (Malinowski, 1961)". فكلاهما يرسمان بلاغياً موضعاً استوائياً متبايناً أشد ما يكون التباين، ويرسمان أسساً دلالية ومواضيع محورية للعمل الذي يتلوها. ولكن ترجمة براون المعاصرة للمكان رسمت على شكل مفارقة بلاغية، فمدينتها الاستوائية الواقعة في نيويورك تعبر عن واقع محسوس وخيالي - عن شيء من الوهم كلما استمرت في الرجوع إليه في بحثها - عبارة عن شيء صورته رحالة أثنوغرافية تجوب مدينة عالمية مهجنة يقطنها خليط من الشعوب على نحو معقد. فموقعها الاستوائي ليس فقط موقعاً مجاوراً (قرية مرتبطة بالمدينة) يقصد للدراسة والبحث. وإذا ما كان هذا الموقع يصور عالماً صغيراً فإنما يتمثل في عالم الورديس المكون من منزل ذي طوابق ثلاثة مصطفة تحت ظلال طريق كوينز السريع بحي بروكلين - منزل العائلة الهايتية الوحيدة الساكنة في حي للسود الأمريكيين. تموضع هذه الدراسة الأثنوغرافية الشتات الهايتي بطرائق عدة. فدراسة بروان الأثنوغرافية لا تتمركز كثيراً حول موقع معزول ومنفصل - ميدان بحث تدخله وتسكن فيه لمدة من الزمن - ولكنها تتمركز حول علاقة قائمة على تواصل وتداخل ذاتي مع الورديس - خليط من الملاحظة والحوار، والتدرب وفق شروط معينة، والصداقة فيما بينهما. هناك عالم ثقافي يتمركز حول هذه العلاقة، ويستحضر العديد من الأفراد والأمكنة والذكريات والممارسات. فتزور براون وتردد على هذا العالم سواء كما يجسده منزل الورديس حيث تقام الطقوس والمراسم والمناسبات الاجتماعية أو كما يتمثل قي أماكن أخرى ذات علاقة، فميدان براون يوجد حيث توجد بصحبة الورديس. ولكن من المعتاد أنها تعود إلى منزلها في منهاتن السفلى لممارسة حياتها الطبيعية من راحة ونوم وتأمل وتفريغ لملاحظاتها وكتابتها.

ومجاراة للأعراف السائدة في البحث الميداني نجد بحث براون الأثنوغرافي يحوي القليل من التفاصيل عن حياتها اليومية في منهاتن، والمتداخلة مع زياراتها لبروكلين؛ مما يجعل ميدان عملها منفصلاً عن مقر سكنها، "هناك في الخارج". وبينما يستحيل وضع

العلاقة/ الثقافة موضوع الدراسة في إطار مكاني محكم ومنظم، فقد تمت زيارة مكان مختلف على نحو مكثف.

كان هناك تداخل/ تفاعل حقيقي بين أشخاص في عالم محدد المعالم. عالم متميز - وغالباً ما يكون غرائبياً - مما يفضي إلى تجربة الدخول في طقوس التكريس الانتقالية. وبينما لـم يتقيد هنا بالممارسات المكانية، مثل: السكن، والإقامة في منزل مع مجتمع الدراسة، فإن حركة الباحثة الأثنوغرافية "دخولاً" و"خروجاً"، جيئة وذهاباً، كانت منتظمة. وربما تساءل المرء عن تأثيرات حالات التقارب والتباعد في طريقة تصور وتمثيل بحث براون. فكيف - مثلاً - تنسحب من علاقتها البحثية كي تكتب عنها؟ وقد فهم الابتعاد مسافة عن ميدان البحث وكأنه "مغادرة" له، مغادرة لمكان بعيد عن أرض الوطن (Grapanzano, 1977). وأي فرق يحصل عندما يزور "المخبر" على نحو تقليدي الباحث طلباً للعون في إقامة طقس من الطقوس أو الدعم عندما تحل أزمة ما، أو لطلب خدمة ما؟ وتتضح أهمية ممارسات السفر المكانية وممارسات الكتابة الزمانية في حالة تعريف أو تمثيل أي محور موضوعي - ترجمة تجربة آنية بما فيها علاقاتها المتشابكة إلى شيء بعيد وممثل كتابياً (Clifford, 1991). كيف تفاوضت بروان على هذه الترجمة في ميدان كانت حدوده غير واضحة المعالم إلى حد ما؟

أثار ديفيد إدواردز تحدياً مماثلاً وربما أكثر تطرفاً حول تعريف العمل الميداني "الحقيقي"، وذلك في مقال له تحت عنوان "أفغانستان، أثنوغرافيا ونظام العالم الجديد". فحين انضم إلى الأنثروبولوجيا كان يحدوه أمل في العودة إلى أفغانستان؛ كي يؤدي "نوعًا تقليديًا من دراسة قرية مجتمع جبلي"، صادف ادواردز "ميداناً" مزقته وشتتته حرب ضروس: "قمت بعمل ميداني منذ عام 1982م في مواضع مختلفة شملت مدينة بشاور، وفي باكستان، ومخيمات مختلفة للاجئين منتشرة حول الإقليم الشمالي الغربي المتاخم للحدود الأمامية. وأيضاً سافرت ذات صيف داخل أفغانستان

لأجل ملاحظة العمليات القتالية التي تقوم بها مجموعة من المجاهدين، وقضيت بعض الوقت بين اللاجئين الأفغان المقيمين في منطقة واشنطن العاصمة. وأخيراً كنت مداوماً على تتبع ومراقبة نشاطات مجموعة أفغانية تنشر أخبار بلدهم من خلال الحاسب الآلي" (Edwards, 1994: 343).

باتت الأثنوغرافية المتعددة المواضع (Marcus and Ficher, 1986) مألوفة على نحو متزايد في الفترة الأخيرة، غير أن العمل الميداني متعدد المواضع يشي بتناقض لفظي بلاغي من نوع الإرداف الخلفي. فكم عدد المواقع التي يمكن دراستها بكثافة قبل الإخلال بمعيار "العمق"؟[٣] بينما احتفظ روجر روس في بحثه الميداني الذي أجري في موقعين مترابطين على مبدأ المكان الواحد لجماعة البحث رغم كونها متنقلة (Rouse, 1991)، وظلت أم كارين مكارثي براون ملازمة لعالم واحد دون سواه. ولكن مقارنة بهاتين الحالتين تعد ممارسة ديفيد إدواردز أكثر تشتتاً. وفي واقع الأمر إنه حين بدأ في عملية ربط أمثلته المتفرقة عن "ثقافة الأفغان"، كان من الواضح حتمية اعتماده على أصداء صوتية مترددة وما ينتج عنها من إحساس عام مفعم بالغموض والالتباس وخاصة في حالة مثل حالته. ومهما كانت حدود موضوع إدواردز الثقافي "المضاعف التصريف" (Harding, 1994)، فإن مجال الممارسات الفضائية، الذي تبناه لسبر أغوار الموضوع كان أنموذجياً. حيث كتب أنه

(٣) وكان جورج ماركوس George Marcus (1995: 100) في تغطيته الحالية لـ"أثنوغرافيا المتعددة المواقع" قد قام بالتصدي لهذا السؤال حيث ذهب إلى أن تلك الممارسات الأثنوغرافية هي "نتاج حتمي لأسس معرفية ذات قوى وقيم متباينة". وأضاف قائلاً: "ربما تكون عائدة إلى تقدير باحثي الأنثروبولوجيا لمدى صعوبة القيام بعمل أثنوغرافي مكثف في أي موقع، وتقديرهم أيضاً للرضا الذي ظهر في الماضي نتيجة لهذا العمل حين يؤدى بشكل جيد، والتي تجعلهم يقفون طويلاً عندما يدعي الباحث أنه كان متنقلاً وما زال يدعي أنه أنجز عملاً ميدانياً متميزاً". وعموماً تتغاضى محاولة ماركس المهمة لفهم ظاهرة بارزة عن قضية ميدان البحث ذاته. فهو ببساطة يدعو كل الممارسات المتنقلة والجديدة أثنوغرافيا، وهذا بكل وضوح توجه نحو تداخل التخصصات رغم المحافظة على بعض الميزات الأنثروبولوجية مثل وجهات النظر عن قرب، والترجمة عبر الثقافية، وتعلم اللغات المحلية، وملاحظة الممارسات اليومية ونحو ذلك.

" قام بالعمل الميداني " في مدينة ومخيمات لاجئين، وأنه " سافر " لملاحظة المجاهدين، وأنه " قضى الكثير من الوقت " (يتسكع بعمق؟) مع الأفغان في واشنطن دي سي، وأنه كان " يراقب " المجموعة الإخبارية على شاشة الحاسب الآلي. ولعل النشاط الأخير من أنشطة إدواردز هو أقل ما يشفع له (394)، فعند كتابة بحثه كان " يترصد " رسائل الآخرين على شاشة الحاسب الآلي بدلاً من إرسال رسائل خاصة به. ولم يكن بحثه على الشبكة العنكبوتية (الإنترنت) بحثاً تفاعلياً حتى الآن، غير أنه كان غنياً بالمعلومات المفيدة. فقد ظل يسترق السمع على نحو مركز لمجموعة من اللاجئين الأفغان - ذكور موسرين نسبياً - وهم يتبادلون فيما بينهم الأحاديث عبر الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)، معبرين عن قلقهم حول السياسة والممارسات الدينية وطبيعة حدود مجتمعهم.

توحي لنا تجارب كارين مكارثي براون وديفيد إدواردز ببعض الضغوط الحالية، التي يتعرض لها ميدان البحث الأنثروبولوجي، حين ينظر إليه بوصفه ممارسة فضائية من الإقامة المكثفة في ميدان البحث الفعلي. وقد تأسس " ميدان " البحث العلمي في مجال أنثربولوجيا الاجتماع الثقافي على " سلسلة تاريخية خاصة من المسافات، والحدود، وأساليب السفر/ الترحال " (Clifford, 1990: 64). ولكن هذه المعايير آخذت في التغير بسبب تبدل جغرافية المسافات والاختلاف في عالم حالات ما بعد الاستعمار/ الاستعمار الجديد، وبسبب إعادة تشكيل علاقات قوى البحث، وبسبب انتشار وسائل تقنية التواصل والنقل الحديث، وبسبب الاعتراف بخصوصية تجارب عالمية وتواريخ " المواطنين المحليين " في الحل والترحال (Appadurai, 1988, Clifford, 1992, Teaiwa, 1993, Narayan, 1993). إذن فما الذي بقي في هذه الحالات الجديدة من الممارسات الأنثروبولوجية الكلاسيكية؟ وكيف تم للأنثروبولوجيا المعاصرة تحدي وإعادة صياغة العديد من المفاهيم مثل مفاهيم السفر/ الترحال، والحدود، والإقامة المشاركة، والتفاعل التواصلي، والخارج والداخل، وهي مفاهيم تحدد من خلالها معنى الحقل العلمي ووفقاً لمعانيها تم أيضاً تحديد ما يعد مقبولاً أو غير مقبول في ميدان البحث؟

نحن في حاجة قبيل الشروع في التعامل مع هذه الأسئلة إلى معرفة أية ممارسات مسيطرة على "الميدان العلمي" وتشكل نقاط خلاف، وأية قضايا تنتج عن تحديد التخصص العلمي ضمن أطر تعيق مناقشته والجدل حوله. وينطوي مفهوم ميدان العمل على مغادرة "الوطن/ المنزل" (على أي وجه يعرف ذلك) مغادرة عضوية بقصد السفر داخل وخارج أي موضع مختلف عنه على نحو واضح. فمن المقبول اليوم عدّ الموضع المشكل لخلفية البحث ويقع في مرتفعات غينيا الجديدة، وبالمثل يمكن عدّ حي مجاور، أو منزل، أو مكتب، أو مستشفى أو مركز عبادة، أو معمل في المدينة نفسها موضعاً للبحث والدراسة. ويمكن تعريفه بوصفه مجتمعاً متنقلاً مثل مجتمع سائقي سيارات الشحن الكبيرة للمسافات الطويلة، شريطة أن يقضي الواحد منهم ساعات طويلة في مقصورة القيادة يتحدث مع أقرانه (Agar, 1985). ومن المطلوب أيضاً حصول تفاعل "عميق" ومكثف، وهذا مطلب متفق عليه، ويتحقق من خلال الممارسة الفضائية للإقامة الممتدة، ولو مؤقتاً، وسط مجتمع البحث. وينطوي ميدان العمل أيضاً على زيارات قصيرة متكررة مثل ما هي الحال في التقاليد الأمريكية الخاصة بأثنولوجيا المحميات السكانية المعدة للهنود. وكثيراً ما مورس العمل الجماعي والبحوث الممتدة لفترات طويلة في تقاليد قومية ومحلية مختلفة. ولكن من المعروف في هذه الممارسات أن ميدان العمل الأنثروبولوجي يشترط على ممارسيه عدم الاكتفاء بمجرد الإطلالة على موضع البحث، كما يشترط عليهم عمل ما هو أكثر من مجرد إجراء المقابلات، أو عمل مسح ميداني، أو كتابة تقارير صحفية. وما تزال هذه الشروط والمتطلبات سارية المفعول إلى يومنا هذا متمثلة في سلسلة من النشاطات المرنة تبدأ من السكنى المشتركة إلى ممارسة أنواع من التعاون المشترك والتعاضد. وهذا الإرث من العمل الميداني المكثف غالباً ما يحدد أساليب البحث الأنثروبولوجي، وهي أساليب مهمة على نحو حاسم من أجل إقرار وتمييز التخصص العلمي[٤].

(٤) اتجهت معايير البحث الميداني الملائمة إلى فرض نفسها من خلال تقبلها ضمنياً أكثر من قبولها من خلال معايير مصرح بها. ولمن ليس منتمياً إلى تلك الثقافة المهنية، فربما بدت له المناهج والأساليب المتبعة؛ لتمييز الأثنوغرافيا "المقبولة" ومن يمارسها في غاية الغموض وربما الاعتباطية. ومع ذلك فلست معنياً هنا بتمييز بحوث ذات قيمة مختلفة. ولا أنا معني باستعراض كيفية بروز التمايز وعمله مهنياً، فهذا يتطلب عرض تاريخ التخصص العلمي وبيئته الاجتماعية ولا أعتقد أنني مؤهل بما فيه الكفاية بالقيام بهذه المهمة.

ومع ذلك فليس هناك تخصصات أو فروع علمية طبيعية وفعلية، فكل المعارف متداخلة ومتشابكة فيما بينها، ولذا تعرف الفروع العلمية وتعيد تعريف ذاتها وفق أساليب تفاعلية ومنافسة لبعضها البعض. وغالباً ما تحقق ذلك من خلال ابتكار تقاليد علمية وتشريعات متفق عليها ضمن التخصص الواحد، ومن خلال تكريس معايير منهجية وممارسات بحثية محددة، ومن خلال استلاب، وترجمة، وإسكات، ورفض وجهات نظر الفروع المجاورة. وتدار على مختلف المستويات إجراءات نشطة تهدف إلى تهذيب وتقنين التخصص العلمي، فتحدد مجالات ثقافة التخصص "الساخنة" ومجالاتها "الفاترة"، وتُعرف مساحات التغير السريع والمساحات الثابتة نسبياً. ويُفصح على نحو متغير وتنظيمي عن المركز الصلب للتخصص والحواف القابلة للتفاوض في أي مجال معرفي وممارسة بحثية. ويمكن للتنظيم المؤسساتي أن يقنن أو يخفف من عمليات إعادة تعريف التخصص العلمي الإجرائية ولكنه لن يستطيع إيقافها تماماً إلا في حال المغامرة بتجميد التخصص وتضييق نطاقه.

تأمل فقط في الخيارات والأسئلة التي يجابهها اليوم بعض من يقومون بالتخطيط لمحتويات منهج تمهيدي في أنثروبولوجيا الاجتماع الثقافي بهدف تدريسه لطلاب الدراسات العليا المشاركين في حلقة بحث علمية(٥).

ولأن مدة الحلقة الدراسية لا تتجاوز أسابيع عدة، فإلى أي مدى تصبح قراءة أعمال ريدكليف- براون (Radcliff-Brown) مهمة لعالم الأنثروبولوجي المبتدئ؟ وهل هي أهم من أعمال روبرت لوي (Robert Lowie)؟ وهل من الأفضل إدراج أعمال ميير فورتس (Meyer Fortes) أو أعمال كينث برك (Kenneth Burke)؟ أما

(٥) من الصعب تصور عرض منفرد في محاولة دمج الدارسات الحالية في مجالي الأنثروبولوجيا الطبيعية وعلم الآثار، فمعظم الأقسام العلمية ما زالت تحافظ على مسارات بحثية منفصلة، مع أن هناك أملاً - أياً كان مدى جديته - في حصول تلاقح متبادل.

أعمال ليفي شتراوس فمن المؤكد إدراجها، ولكن لم لا أدرج ضمن المنهج بعض أعمال سيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir)؟ وبالطبع لابد من إدراج فرانز بواس (Franz Boas) ولكن ماذا عن فرانز فانون (Frantz Fanon)؟ ومن الأهم من الأسماء الآتية: مارغريت ميد (Margaret Mead) أو ماركس Marx، أو إي. بي. تومبسون (E.P.Thompson) أو زورا نيل هيرستون (Zora Neale Hurston) أو مشيل فوكو (Michel Foucault)؟ أو ربما من المستحسن إضافة أعمال ملفل هيرسكوفتس (Melville Herskovitz) وأعمال و. إي. بي. دوبوا (W. E. B. DuBouis) أو أعمال سينت كلير دريك (Clair Drake . St) ؟ وهل يدرج في الخطة الدراسية أعمال تعنى بالتصوير ووسائل الإعلام؟ وهكذا يستمر التساؤل، فحتى نسق القرابة - الذي عد ذات يوم من القواعد المركزية الصلبة في مجال التخصص - أصبح اليوم منسياً بالفعل في بعض الأقسام العلمية، وحتى علم اللغويات الأنثروبولوجية - الذي ما زال يشكل واحداً من "أربعة حقول" متفق عليها - ما زال يغطى في المواد بشكل غير متساو. والأكثر احتمالاً أن يدرس الطالب في بعض البرامج العلمية النظرية الأدبية أو التاريخ الاستعماري، أو علم الإدراك الذهني. . . توليفة مصطنعة من الأفكار الدائرة حول مفهوم الإنسان بصفته "حيواناً حاملاً لثقافة"، والذي ذات مرة نسج حول مفهومه تخصص علمي يبدو الآن وقد هجر أو أنحرف عن طريقه المستقيم. فهل باستطاعة مركز التخصص التماسك من الانهيار؟ وفي حالة الخطة المنهجية التمهيدية التي تحدثت عن معاناة واضعيها الآن، فسوف تنتهي إلى وضع مختارات متنوعة وهجينة تتناغم وتنسجم مع التقاليد المحلية ومتطلبات الوضع الراهن، مع مراعاة أن تتمركز حول مؤلفين "أنثروبولوجيين". (يبالغ أحياناً في الذود عن حمى مجال التخصص خوفاً من تلويث "نقاء" سلالة نسبه، سواء كان ذلك مطلوباً أم لا). وعادة ما تعيد الأنثروبولوجيا توليد ذاتها مراراً وتكراراً فيما تخطب ود محاورين مناسبين من المجالات العلمية الأخرى، ولكن

ذلك يحدث على نحو انتقائي حيث تمد يدها إلى عدد من المجالات العلمية المجاورة مثل: التاريخ الاجتماعي، والدراسات الثقافية، وعلم الأحياء، وعلم الإدراك، ودراسات الأقليات والدراسات النسائية، وخطاب نقد الاستعمار، ودراسات علم الدلالات، ودراسات وسائل الإعلام، ونظريات الأدب والخطاب التحليلية، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، واللغويات، وعلوم البيئة، والاقتصاد السياسي وغيرها من المجالات العلمية.

ويظل علم أنثروبولوجيا الاجتماع الثقافي (Sociocultural Anthropology) دوماً أكثر مرونة، إذ يعد تخصصاً منفتحاً نسبياً على التخصصات العلمية الأخرى. ولعله كثيراً ما يتباهى بقدرته على التواصل مع الحقول العلمية الأخرى فيستفيد منها ويفيدها، ويعيد تركيب ما استمده منها من مصطلحات ومفاهيم لتتناسب مع سياقاته الخاصة. أورد اريك وولف عام 1964م تعريفاً للأنثروبولوجيا شديد التفاؤل واصفاً إياها بكونها "تخصصاً بين تخصصات" (Wolf, 1964: x). غير أن هذا الانفتاح يعرض العديد من القضايا والإشكالات المتجددة دوماً حول تعريف ماهية هذا التخصص، وهذا يعزى جزئياً إلى كون مجالها النظري ظل واسعاً جداً ومتداخلاً مع عدد من التخصصات العلمية الأخرى. وبالرغم من المحاولات المتكررة لتهذيب التخصص والسيطرة عليه، فقد أستمر تركيزه في الممارسات البحثية الميدانية بصفتها عناصر تميزه عن سواه، وبصفتها تشكل نواته المحورية، ولذا أدى مفهوم الميدان البحثي - وما زال يؤدي - وظيفة محورية في عملية تهذيب التخصص العلمي وانضباطه. وفي هذه المرحلة التاريخية أصبح مجال الموضوعات - التي تدرسها الأنثروبولوجيا، وعدد المحاور النظرية، التي ينطلق منها الباحث في هذا المجال - غاية في الغنى والتنوع. وفي هذه المجالات يغدو التخصص العلمي شديد "السخونة"، ودائم التغير والميل نحو الاختلاط مع تخصصات أخرى. وحتى في

النواحي الأكثر "فتوراً" من ميدان البحث أخذت علامات التغير في الظهور ولكن في بطء وتؤدة. ومع ذلك استمر الدفاع النشط في معظم البيئات العلمية الأنثروبولوجية عن مفهوم ميدان البحث "الحقيقي" ضد الأساليب الأثنوغرافية الأخرى.

مازال الأنموذج الغرائبي – الإقامة المشاركة بعيداً عن أرض الوطن لمدد طويلة، "الخيمة المضروبة في وسط القرية" – محتفظاً بسلطة لا يستهان بها، مع أنه في واقع الممارسة قد زُحزح من مركزيته المعتادة. أما الممارسات الفضائية التي أقرها، وحدد ما يتبعها من معايير لتقويم "عمق" و "كثافة" البحث فقد تغيرت وما زالت في تغير مستمر. وتظل الأوضاع السياسية والثقافية والاقتصادية المعاصرة تحمل للأنثروبولوجيا المزيد من الضغوط والفرص الجديدة. وقد زادت مساحة مجالات الدراسات الأثنوغرافية بشكل مثير؛ فأضحت احتمالات الانتساب إلى هذا التخصص أكثر تعدداً وتنوعاً مما كانت عليه الحال في الماضي. بينما تم تحدي تمركزه الجيوبوليتيكي في مراكز الدراسات الأوروبية والأمريكية فقط. وفي هذا السياق من التغير والمنازعات الجدلية أضحى على الأنثروبولوجيا الصراع من أجل إعادة ابتكار تقاليدها وفي ظروف جديدة ومتغيرة. والآن أصبح من المحتم على هذا التخصص– كما في حال المجتمعات التي يدرسها – الحفاظ على هويته ضمن تخوم غير واضحة المعالم ومراقبته باستمرار، وذلك بتبني إستراتيجيات التهجين وإعادة التأصيل، وإستراتيجيات الاستيعاب والإقصاء.

ظهرت مشكلات حدود التخصص العلمي من خلال تعليقي على المدة المحرجة، التي قضاها إدواردز ديفيد في التصّنت على محادثات المهاجرين الأفغان عبر الشبكة العنكبوتية (الإنترنت). فماذا لو درس أحدنا ثقافة الهاكرز المتخصصة في اختراق المواقع على الشبكة العنكبوتية (وهذا مشروع بحث أنثروبولوجي مقبول في معظم

أقسام التخصص، إن لم يكن فيها جميعاً) ولم يلتقِ في هذه العملية بأحد منهم وجهاً لوجه؟ وهل تعد الشهور - بل أحياناالسنوات - التي يقضيها المرء على الشبكة معادلة للمدة التي يقضيها الآخرون في ميدان البحث التقليدي؟ من المحتمل أيضاً أن يجتاز البحث المعد في هذه الحالة شرطي طول الإقامة و "العمق"/ التفاعل التواصلي. (نحن الآن نعلم ظهور أنواع من المحادثات الغريبة والمكثفة، التي تتم من خلال الشبكة). وبعد ذلك كله، فإن السفر في الفضاء الإلكتروني يعدّ نوعاً من أنواع النزوح والهجرة المجازية. وفي استطاعته أيضاً إغناء تجربة الملاحظة - المشاركة في مختلف المجتمعات دون مغادرة الباحث عضوياً لوطنه. وعندما سألت الأنثروبولوجيين عن إمكانية عدّ هذا النوع من البحوث الإلكترونية بحثاً ميدانياً، أجابوا عموماً بكلمة "ربما"، وهناك إجابة واحدة أكدت ذلك بعبارة "بالطبع". ولكن حين ألححت عليهم وسألتهم: هل سيقبلون الإشراف على رسالة دكتوراه تستند بشكل رئيس على هذا النوع من البحث المتقطع والمتحرر من كل قيود، فكانوا بين متردد ورافض للفكرة من الأساس؛ إذ يرون أن الوقت لم يحن بعد لقبول هذه الممارسة الإلكترونية بوصفها ميدان بحث متفقاً عليه. وحين نأخذ في الحسبان تقاليد التخصص العلمي الصارمة، فمن الخطأ نصيحة طالب دراسات عليا باختيار هذا التوجه في بحثه الأكاديمي. وهنا نصطدم بالمعوقات التاريخية والمؤسساتية، التي تفرض التمييز بين ما يعد ميدان بحث صارماً وسلسلة عريضة من النشاطات الأثنوغرافية. ويترسب مفهوم ميدان البحث العلمي في الأنثروبولوجيا من خلال تاريخ تخصصي شديد الانضباط، مستمراً في أداء وظيفته بصفته طقساً من طقوس الانتقال من مرحلة إلى أخرى في نطاق التخصص العلمي، وبصفته علامة تميز مهنية.

أما ما يشغل حالياً بال العاملين في مجال تخصص أنثروبولوجيا الاجتماع الثقافي فهو ذلك الحد الفاصل بين تخصصهم ومجموعة من الممارسات الأكاديمية

متباينة الخواص والعناصر، والتي يطلق عليها عادة "دراسات ثقافية"[(٦)].

ورسم هذا الحد يفترض إعادة التفاوض في سياق جديد على بعض نقاط التقسيم والعبور المؤسسة منذ زمن طويل في مادتي علم الاجتماع والأنثروبولوجيا. فعلى الأقل يتوافر لعلم الاجتماع النوعي تقاليد تبدو أكثر ملاءمة لأنثروبولوجيا ما بعد حقبة البحث الغرائبي[(٧)].

وحين نأخذ في عين الاهتمام الهوية المؤسساتية الثابتة بوضوح تام - لا سيما في الولايات المتحدة على الأقل - فإن حدود الأنثروبولوجيا مع علم الاجتماع تبدو أقل

(٦) هناك حدود مشحونة بالتحدي - على الأقل في الولايات المتحدة - وهي تشهد صراعاً محتدماً. ففي الجانب الأنثروبولوجي هناك تذمر متواصل حول إساءة استخدام مفهوم الثقافة والأثنوغرافيا الاصطناعية. إضافة إلى أن هناك أنثروبولوجيين عدوانيين بطبعهم ما زالوا يحاولون رفض الدراسات الثقافية بوصفها متغيراً من متغيرات ما بعد الحداثة. وردود الفعل هذه ظهرت مؤخراً بوضوح في التجاوب السلبي الذي أبداه كل من باربرا ودينس تيدلوك (Barbara and Dennis Tedlock) في سياستيهما التحريرية لدورية التخصص الرائدة American Anthropologist. فقدم اقتراح في الاجتماع السنوي لمنظمة الأنثروبولوجيين الأمريكيين لفرض رقابة صارمة على تحول الدورية نحو "ما بعد الحداثة"، غير أنه قد تم رفضه. وكان ديل أيكلمان (Dale Eickelman) في اقتباس نشر في (The Chronicle of Higher Education) قد عبر عن موقف أكثر تناقضاً من الحدود المشحونة حيث وجد أن مقالاً علمياً نشر حالياً "مملوءاً بالصور الفوتوغرافية عن تسويق مواد دينية رخيصة في القاهرة "متطرف في حداثته" كي ينشر في الدورية بسبب كونه بحثاً "يسترد بعضاً من المناطق التي استولت عليها الدراسات الثقافية" (Zalewski, 1995). ويقدم هاندلر (1993) Handler وصفاً متزناً لحدود الدراسات الثقافية، وخاصة في جانبها الأنثروبولوجي.

(٧) وربما فكر المرء هنا في مدرسة شيكاغو The Chicago School. وحديثاً تعرض كل من بيكر Becker (1986) وفان مانين (1988) Van Mannen وبوروي وغيره Burawoy et al. (1991) وويلمان Wellman (1995) بوضوح للجدل الأنثروبولوجي حول سلطة الأثنوغرافيا. وقد كانت الأنثروبولوجيا تميز عن علم الاجتماع حتى وقت قريب جداً من خلال أهداف البحث (البدائي، القبلي، الريف، التابع - وخاصة غير الغربي وما قبل الحداثة). وكان ميشيل دوتشر (1984) Michele Ducher قد تتبع ظهور هدف الأنثروبولوجيا المحدد إلى بدايات أنثروبولوجيا القرن الثامن عشر الميلادي الاجتماعية، والتي قسمت العالم إلى تفرعات ثنائية التشعب: تاريخ داخلي/ خارجي، قديم/ حديث، متعلم/ أمي، بعيد/ قريب. غير أن كل ثنائية من هذه الثنائيات تم الآن طمس معالمها وتم تحديها سياسياً وتفكيكها نظرياً.

صعوبة في السيطرة عليها من تلك الحدود التي تفصل بينها وبين "الدراسات الثقافية". ويعيد هذا الموقع الحدودي الجديد من حدود العبور والمراقبة تكرار النقاش في العلاقات المستمرة والمشحونة مع مذهب النصية، أو النقد الأدبي. غير أن المحاولات المستميتة لاسترداد مكانة الأنثروبولوجيا المستقلة تبدو الآن محاولات نمطية عند البعض، ومنها محاولات استبعاد كتاب Writing culture (Clifford and Marcus, 1986)، وأخيراً محاولات الرفض المطلق لـ "أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة"، ولكن بشكل غير مفهوم أو مترابط. ومن السهل الاحتفاظ بحد فاصل وواضح عندما يكون التخصص الآخر - نظريات الأدب والبلاغة وعلم الدلالات النصية - لا يشترط وجود ميدان بحثي محدد، وفي أحسن حالاته يقتصر على مقاربة سردية أثنوغرافية حين يتعرض للظواهر الثقافية. ولكن ربما كان من المستحيل تنظيم ضبط الحدود مع الدراسات الثقافية، ولا سيما تلك الدراسات التي تمارس في جامعة برمنجهام البريطانية وبعض الدراسات ذات التوجهات الاجتماعية، والتي تشتمل جميعها على تقاليد أثنوغرافية متطورة قريبة من تقاليد ميدان الأنثروبولوجيا البحثي. بل غدا من الصعب الآن الاستمرار في مقولة التمييز الشهيرة: "هم يعملون على تحليل الخطاب ونحن نعمل في ميدان البحث". ولذا التفت عدد من الباحثين الأنثروبولوجيين نحو أثنوغرافية الدراسات الثقافية مستمدين منها بعض الإيحاءات المهمة (Lave et al; 1992)، وهناك في واقع الأمر الكثير الذي يمكن تعلمه من طريقتها في التعبير عن القضايا الطبقية، وقضايا النوع، والعرق، والجنس. وعلاوة على ذلك، فإن ما فعله بول وليس مع فتيان الطبقة العاملة يمكن مقارنته بما يجري في ميدان بحثي متميز، ففي كتابه Learning to Labour (1977)، قام بمشاركة الفتيان في تجولهم حول المدرسة، وتحدث مع الآباء وعمل معهم في حوانيتهم. ومن ناحية كان عمق تواصله الاجتماعي التفاعلي أعظم من عمق التواصل، الذي حققه إيفانز - بريتشارد Evans-Pritchard خلال مكوثه لمدة عشرة أشهر مع قبائل النوير الذين ناصبوه العداء، وترددوا في التواصل معه.

من الصعب الآن التمييز بين الدراسات الثقافية والعديد من مشاريع الأنثروبولوجيا المعاصرة. وحالياً تعكف سوزان هاردينج Susan Harding على كتابة بحث أثنوغرافي عن الأصولية المسيحية في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد قامت بملاحظة مشاركة مكثفة في لينشبورغ بولاية فرجينيا، وفي وحول كنيسة جيري فالويل. وكان اهتمامها واهتمام ميدانها البحثي منصباً - بالطبع - في شعائر فالويل الكهنوتية المبثوثة عبر التلفاز. وفي الحقيقة لم يكن اهتمامها أساساً بمجتمع متميز من خلال المكان، ولكنها كانت مهتمة أكثر بما دعته خطاب الأصوليات الجديدة(٨).

فكانت تولي جل اهتمامها لبرامج التلفاز، وللمواعظ، وللروايات، ولوسائل الإعلام بجميع أنواعها، بالإضافة إلى اهتمامها بالمحادثات والسلوكيات اليومية. ولعل أسلوب هاردينج، الذي كان خليطاً من الملاحظة المشاركة، والنقد الثقافي، وتحليل وسائل الإعلام والخطاب يعد الآن علامة بارزة في كل الأبحاث العاملة على مناطق الحدود الأثنوغرافية الحالية. فإلى أي حد يمكن عدّ هذه البحوث أنثروبولوجية؟ وكيف يختلف تردد سوزان هاردينج على وعاظ لينشبورغ عن أعمال وليس وأنجلا ماكروبي في مجال ثقافات الشباب البريطانية؟ أو كيف تختلف عن الأعمال المبكرة لعلماء الاجتماع المنتمين إلى مدرسة شيكاغو؟ بالتأكيد هناك اختلافات، ولكنها لا تنصهر في منهج واحد متميز، إلى جانب أن هناك العديد من التداخلات المهمة فيما بينها.

ولعل من أهم الاختلافات هو إصرار هاردينج على أن يشمل بحثها الأثنوغرافي في مرحلة حاسمة من مراحله السكنى مع عائلة وعاظ بروتستانتية. ولم تعلن ذلك صراحة إلا

(٨) تتركز تعليقاتي هنا في حوار مع سوزان هاردينج Susan Harding. وفي الواقع أن بحوثها هجينة التنوع كانت نقطة انطلاقي لإعادة التفكير حول "ميدان البحث" في مجال الأنثروبولوجيا. وتشمل بحوثها المنشورة: (Harding 1987, 1990, 1993).

عندما شعرت بتحقق "دخولها ميدان البحث" ، حيث كانت قبل ذلك تقيم في موتيل صغير . وربما عدّ المرء إعلانها بمثابة وصف مباشر لميدان البحث من الداخل ، وتعبير عن الانتشار في موضع جديد من مواضع البحث ، وهذا ما حصل بالفعل . غير أن أهمية هذه المرحلة تكمن في كونها جزءاً من عملية تنزع إلى إحداث تغيّرات متطرِّفة تزعزع مركزية الممارسات السائدة في التخصص العلمي . وليس هناك شك في عدِّ الباحثة مرحلة مشاركة العائلة سكنهم على نحو مكثف بأنها تشكل الجزء الجوهري أو نواة مشروعها البحثي بينما عدّت بقية المراحل - مثل مشاهدة برامج الوعظ التلفازي والقراءة - مجرد مراحل فرعية . وبالنسبة لمشروع هاردينج يصبح ميدان العمل وسيلة فاعلة لمعرفة كيف تمارس الأصولية الجديدة في مناحي الحياة اليومية المختلفة . وفيما يساعد كل هذا على تحديد بحثها من حيث هو بحث أنثروبولوجي هجين ، إلا أن خلفيته المكانية لا تتمتع بامتياز خاص يضفي على البحث صفات التفاعل العميق أو احتفالية التكريس للانتقال إلى مراحل أعلى من مراحل التخصص العلمي .

بحث هاردينج مثال جيد للبحوث التي تعتمد على الدارسات الثقافية ، وتحليل الخطاب ، ودراسات النوع الجنسي ووسائل الإعلام بينما ما تزال تحافظ على مقومات مهمة من مقومات الأنثروبولوجيا . وبهذا تضع بصمتها على توجه جديد في حقل التخصص العلمي ، توجه ما زال فيه ميدان البحث ضرورياً ولكنه لم يعد يتمتع بميزات منهجية خاصة . فهل يعني هذا أن الحدود بين الأنثروبولوجيا والدراسات الثقافة والتقاليد العلمية المتحالفة الأخرى باتت مفتوحة؟ الأمر ما زال بعيداً كل البعد عن هذا الانفتاح المطلق ، وذلك تحديداً بسبب كون مناطق العبور ما زالت غير شرعية برغم تعدد التداخلات ، وما زال نشاط تأكيد الهوية الذاتية يعلو عند نقاط إستراتيجية وفي حالات معينة تشمل عملية التأهل لمنح شهادات التخرج ، وعندما تدعو الحاجة إلى رفض تعيين بعض الناس في عمل ما يتطلب هذا التخصص ، أو حالات رفض دعمهم مالياً لمواصلة بحث ما ، أو في حالة منحهم سلطات تخولهم لإنجاز شيء ما . ويُكرر

التأكيد الالتزامَ الصارمَ بالحدود العلمية في إطار عملية إعداد الخريجين وتهيئتهم بصفتهم علماء متخصصين في الأنثروبولوجيا لا في الدارسات الثقافية، ويتكرر علناً مشهد تأكيد الالتزام المطلق بالممارسات الفضائية المميزة للتخصص عن سواه في حالة الموافقة على مشاريع طلاب الدارسات العليا الميدانية، وهي ممارسات غير قابلة للتفاوض على حتمية الالتزام بها.

ويشكل مفهوم الميدان خاصة والممارسات التخصصية الأخرى المرتبطة به إرثًا مركزيًا ملتبس المعاني في مجال تخصص الأنثروبولوجيا، وذلك لأن مفهوم ميدان العمل غالباً ما ارتبط بالمذهب الوضعي اليقيني وبتاريخ الحركة الاستعمارية (الميدان البحثي بصفته "مختبراً" علمياً، والميدان بصفته مصدر اكتشاف لذوي الحظوة من المقيمين ونحو ذلك). علاوة على ذلك فقد بات من الصعوبة بمكان تقييد أُطر البحث الميداني، وخاصة إذا ما أخذنا في الحسبان تكاثر المواضيع الأثنوغرافية والضغوط الزمانية والمكانية (Harvey, 1989)، والتي تتسم بها أوضاع ما بعد الحداثة والاستعمار الجديد وما بعده. ولذا فإن الزمن وحده سيكشف لنا كيفية تعامل الأنثروبولوجيا مع هذه الإشكالية. والآن يتم تنقيح مفهوم ميدان البحث، وفق تعبير غوبتا Gupta وفرغسون Ferguson، إذ إنه ممارسة بحثية تستند إلى التفاعل التواصلي العميق وانتشار الاختلاف مكانياً، وهو ما تبقى من العلامات القليلة والواضحة نسبيا في عملية تمييز هذا التخصص عن سواه. ومع ذلك فما مدى قدرة سلسلة الممارسات المعتمدة في مجال التخصص على التوسع؟ وإلى أي نقطة "انزياح عن المركز" (غوتبا وفرغسون) يمكن للعمل الميداني وصولها قبل عدّه حلقة في سلسلة من المنهجيات الأثنوغرافية والتاريخية المطبقة في مجال التخصص بالاتفاق مع تخصصات أخرى؟

كانت الأنثروبولوجيا دوماً أكثر من مجرد ممارسة ميدانية، ولكن الممارسة الميدانية ظلت عبارة عن شيء يتعين على المتخصص في الأنثروبولوجيا الانخراط فيها

وممارستها بشكل فاعل ولو لمرة على الأقل (٩).

فهل يتغير هذا الوضع؟ وربما ينبغي له التغير. وربما سيصبح البحث الميداني مجرد وسيلة بحثية أكثر من كونه نزعة متأصلة أو علامة من علامات المهنية. وهنا أيضاً سينبئنا الزمن عما ستكون عليه الحال مستقبلاً. وفي الوقت الراهن ما زال ميدان العمل أو البحث يعد مهماً على نحو حاسم، وما زال عملية تنظيمية وإرثاً ملتبس المعاني.

(٩) لم يتعب زميلي الراحل، ديفيد شنايدر David Schneider من تذكيري بعد حتمية البحث الميداني في تخصص الأنثروبولوجيا وقد عبر عن موقفه عموماً، والذي يعنى بنقد بحوثي وسواها، في كتابه Schneider on Schneider (1995, esp. ch. 10) . هو كتاب مقابلات تتسم بالإفراط والمرح وحدة اللهجة. وفي دفاعه عن موقفه يدعي شنايدر أن العظماء من الأنثروبولوجيين يتميزون بأفكارهم وإبداعاتهم النظرية أكثر من تميزهم بالبحوث الميدانية الجيدة. أما الأثنوغرافيا - كما يتصورها - فهي عبارة عن إجراء يتولد عنه حقائق موثوق فيها تهدف إلى تأكيد أفكار تم تصورها مسبقاً، أو أنها تصبح غير مناسبة للنتائج النهائية. ويصبح البحث الميداني حينئذ مجرد ذريعة تجريبية في سبيل الوصول إلى وضعية يقينية مشكوك فيها. ومن ثم يرفض الادعاءات القائلة بتضمن البحث الميداني نوعاً متميزاً أو خاصاً من التواصل التعليمي الثمين. غير أنه تحت ضغط من محدثه - ريتشارد هاندلر - تراجع عن بعض مواقفه المحتدة، فقد سلم مثلاً بفكرة تلازم الأثنوغرافيا المتميزة مع النظرية في تشكل السمعة العلمية، واعترف أيضاً بأن الأنثروبولوجيين منحوا منزلة خاصة للبحث الميداني في عملية تحديد التخصص العلمي ككل (ومع ذلك فهو يرى أنهم مخطئون هنا). وقد سلم أيضاً بإمكانية تولد أفكار جديدة عن العمل الميداني؛ مما يشكل تحدياً للافتراضات المسبقة. ومع ذلك امتنع عن التعليق على كيفية عمل الأثنوغرافيا المقبولة عند الكل ووفق منهجيات معيارية نابعة من داخل التخصص. ولعل قيود شنايدر المتسمة بالعنف والتشدد تعد تعديلاً من أجل الحصول على رؤية أوضح لما يحتوي عليه هذا الفصل. وفيما يبدو أن موقفه النهائي تحدد كالآتي: إذا ما كان البحث الميداني في واقع الأمر علامة فارقة للأنثروبولوجيا الثقافية الاجتماعية، فإنه لا ينبغي التعلق بها وكأنها شيء مقدس. وأنا أتفق معه هنا، ولا أقبل أن تكون الأنثروبولوجيا (أو لا ينبغي أن تكون) المخولة الوحيدة "لدارسة الثقافة". إنني أفتقد كثيراً القضايا التي طالما أثارها ديفيد بإخلاص، وأنا لا أدعي هنا الكلمة الأخيرة في هذه القضية.

حال ميدان البحث

يمكن أن يُفهم تحول ميدان البحث إلى عمل مؤسساتي في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين من خلال إدراجه في سياق تاريخ "السفر/ الرحلة" العريض. (استخدم مصطلح السفر هنا بمعناه الواسع، والذي سأتطرق له لاحقاً). فمن بين الغربيين المسافرين والمقيمين خارج بلدانهم، دخل باحثو الأنثروبولوجيا الميدانيون هذا المجال متأخرين. إذ قبل ظهور فكرة الأنثروبولوجي المحترف في ميدان العمل كان قد سبقه العديد من المكتشفين، والمبشرين، وضباط الاستعمار، والتجار، والمستعمرين، والباحثين في مجال العلوم الطبيعية. ولذا كان الباحث الأنثروبولوجي قبل زمن بواس، وملنوفسكي، وميد، وفيرث ومعاصريهم، ملازماً لأرض الوطن يعمل على تحليل المعلومات الأثنوغرافية المرسلة عن طريق "رجال في الموقع" مباشرة، ويُختارون من قائمة المقيمين في الخارج (المذكورة أعلاه). وإذا ما هم أحد الباحثين بمغامرة السفر خارج الوطن فإنه سيعدّ نفسه في حملة تهدف إلى مسح المواقع وتجميع مقتنيات أثرية بغرض عرضها في المتاحف الكبرى. ومهما تكن حالات الانحراف عن هذه الأهداف البسيطة إلا أن هذا لا يعني أن التفاعل التواصلي بعيد المدى والإقامة والمشاركة مع السكان الأصليين قد باتت وقتئذ مطلباً من مطالب الاحتراف المهني.

ولكن حينما بدأ أتباع بواس وملنوفسكي مناصرة البحث الميداني المكثف بذل الكثير من الجهود الهادفة إلى تمييز نوع المعلومات الناتجة عن تبني المقاربة البحثية الجديدة مع تلك التي حُصل عليها عن طريق المقيمين الغربيين في المناطق المراد دراستها.

وحدثت حينئذ محاولة الابتعاد عن ثلاثة مصادر للمعلومات كان يوفرها كل من المبشرين، وموظفي الاحتلال الاستعماري وكتاب الرحلات مثل الصحفيين ورجال الأدب الغرائبي. وهناك الكثير مما يمكن قوله حول علاقة علماء الأنثروبولوجيا مع هذه الفئات الثلاث الممثلة للأنا المهنية الأخرى، والتي يزعمون افتقار كتابات المنتمين إليها إلى

المهنية والخبرة العلمية؛ مما يجعلها كتابات ذاتية تميل إلى التدخل والتطفل على حياة السكان الأصليين؛ مما يجعلها "عرضة للفناء بفعل الكتابة العلمية الصارمة" كما ادعى ملنوفسكي(١٠).

وسأقصر حديثي هنا على التركيز في حدود الأنثروبولوجيا مع كتابات الرحلة الأدبية والصحفية. وكقاعدة منهجية فإنني لا أفترض مقدماً مصداقية تعريف التخصص العلمي لهويته، سواء كان ذلك إيجابيا نحو "لدينا ممارسة بحثية وطرائق فهم خاصة للثقافة الإنسانية"، أو سلبياً نحو قولهم: "نحن لسنا مبشرين ولا موظفين في المكاتب الاستعمارية ولا نحن بكتاب رحلات". وبدلاً من ذلك فإنني أفترض تحقق هذه التعريفات نتيجة لعملية إنتاج ومناقشات فاعلة ومتكررة تمت من خلال علاقات تاريخية متغيرة. وعادة فمن الأسهل على المرء إنكار ما ليس جزءاً من هويته بوضوح تام يفوق قدرته على تعريف من يكون في الحقيقة. ولذا أدّت التعريفات السلبية لهوية علم الأنثروبولوجيا الحديث دوراً حاسماً في تحديد ماهيته، ولا سيما في السنوات الأولى من مسيرته حين كان المنتمون إليه يعملون جاهدين على تأسيس تقاليد علمية خاصة بهم، وإيجاد نماذج مثالية للممارسة العلمية تميز حقل تخصصهم عن سواه من حقول العلوم الاجتماعية والإنسانية. وفي حالة عدم التأكد من الهوية (كما هو حاصل الآن)، فإن خير وسيلة لتعريفها تكمن في معرفة من يقف خارج التخصص، وهي وسيلة تفوق في جدواها محاولات تحقيق وحدة ثابتة من خلال التقليص من تنوع وتعددية منهم في الداخل. ولذا تغدو عملية تهذيب حواف التخصص وضبطه على نحو دائم مفيدة في الحفاظ على حدود معروفة ضمن عالم من التخوم المتشابكة.

(١٠) ميلنوفسكي (Malinowski. 11 :1961) لوي (1937) Lowie's History of Ethnological Theory، حيث بدأ كتابه بالتمييز الدقيق بين الأثنوغرافيا الأنثروبولوجية والسرديات الغرائبية مثل الرحلات الأدبية. انظر نقد هذا التوجه الخطابي في برات (1986) Pratt.

وبالطبع فقد اعتمد الباحثون الأنثروبولوجيون الرحالة دائماً على المبشرين ؛ لتزويدهم بمعلومات مهمة لا يمكن الحصول عليها من خلال زيارة قد تستغرق سنة أو سنتين، حيث ساعدوهم على فهم قواعد اللغة المحكية، ووفروا لهم وسائل التنقل، وعرفوهم إلى أمكنة مختلفة ومن يسكنها، وساعدوهم في الحصول على ترجمات عميقة للغات المحلية والعادات والتقاليد السائدة. ومن هنا يصبح الفرق المهني بين الباحثين الميدانيين والمبشرين مستنداً إلى تعارض واضح في برامج العمل والمواقف؛ مما يدعو إلى قياسه وتأكيده على خلفية من نقاط التداخل الحقيقي في المصالح والاعتماد المتبادل على نحو متساو. والشيء ذاته ينطبق على علاقتهم المهنية مع أنظمة الاستعمار القديم والجديد، حيث يؤكد الأثنوغرافيون أن هدفهم المعرفة وليس التحكم في السكان الأصليين، وأن غايتهم التعاون المتبادل وليس استغلالهم. غير أنهم قد صالوا وجالوا في المجتمع المهيمن، مستمتعين بحصانة جلودهم البيضاء وضمان سلامتهم في ميدان البحث، والذي توفر لهم من خلال حملات تأديبية مسبقة تهدف إلى تأديب السكان المعادين لهم (Schneider, 1995: 139). ومن المعتاد أن يفصل البحث الميداني نفسه عن القوى الاستعمارية بدعوى عدم تدخله في السياسة. ولكن هذا الادعاء وُضع موضع شك، وأُعيد التفاوض والحوار حوله وذلك في ضوء ما توصلت إليه الحركات المناوئة للاستعمار، والتي تميل إلى عدم الاعتراف بالمسافة المزعومة بأنها تفصل بين باحثي الأنثروبولوجيا وسياقات هيمنة وميزات الرجل الأبيض الخاصة.

وقد استمرت مقاربة كاتب الرحلات الأدبية العابرة، والمرفوضة بشكل قاطع في عملية تهذيب ميادين البحث وتنظيمه، في إغوائها وتلويثها للممارسات العلمية المهتمة بالوصف الثقافي. وعادة ما ينظر إلى الأنثروبولوجيين بصفتهم أناساً يسافرون ويكتبون. فحين ينظر إلى ميدان البحث من منظور تاريخي طويل، فسيتبين لنا أنه يتشكل من مجموعة متشابكة من ممارسات الرحلة (وهي في معظمها وليس كلها ممارسات غربية). ولا ينبغي هنا اختزال مفهوم الرحلة وخطابها إلى التقاليد الحديثة نسبياً في كتابة الرحلة

الأدبية، وهو مفهوم لم يبرز إلى العيان إلا في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وعندما يُتحدث عن فكرة الرحلة في الأدب فلا ينبغي من ناحية تناسي تزامنها في الظهور مع ظهور الأثنوغرافيا وأنوع أخرى من البحوث العلمية الميدانية، وتزامنها من ناحية أخرى مع ظهور فكرة السياحة، رغم عدم قدرتها على توليد معارف جادة. يضاف إلى ذلك نوع جديد من الممارسات الفضائية والنصية، التي عرفت أخيراً بـ"سفر ذوي الثقافة الرفيعة" - "sophisticated travel" وقد أُستعير هذا المصطلح من ملاحق جريدة نيويورك تايمز والخاصة بإرضاء أذواق "الرحالة" "المستقل في رأيه وسلوكه"[(١١)]. ويسود هذا النوع من السفر بين أوساط النخبة والسائحين المتمتعين بمعاملة مختلفة عن معاملة السواد الأعظم، والذين غالباً ما يميزون أنفسهم عن غيرهم بعبارات مثل "نحن لسنا سائحين" (وكان جان ديديه أوربان Jean Didier Urbain في كتابه "معتوه الرحلة" L'idiot de voyage (1991) قد قام بتحليل عميق لهذا التشكل الخطابي الجديد. انظر أيضاً إلى بوزارد Buzzard، 1993، والفصل الثامن من كتابي هذا). إن اختفاء تقاليد "سفر ذوي الثقافة الرفيعة" في الأدب، والتي تباكى عليها نقاد مثل دانيل بورستن Daniel Boorstin وبول فوسل Paul Fussel، أُعيد توليدها من قبل قائمة طويلة من الكتاب المعاصرين مثل: بول ثيرو Paul Theroux، وشيرلي هازارد Shirley Hazzard، وبروس شاتوين Bruce Chatwin، وجان موريس Jan Morris، ورونالد رايت Roland Wright وآخرون غيرهم[(١٢)].

---

(١١) تعد ملاحق المسافر المحنك The Sophisticated Traveler والتي عادة ما تقدم مقالات لكتاب مشهورين إلى جانب الصفحات المتخصصة في السفر والترحال من أكثر أقسام الجريدة جذباً للإعلان وزيادة الدخل. وفي مقدمة لمحرري التايمز، روزنثال وأرثر جلب A. M Rosenthal and Arthur Gelb، للمجموعة الأولى من سلاسل مختاراتهم من ملاحق السفر حيث ادعيا أن هناك تماثلاً بين صحافة الإثارة وكتابة الرحلة الأدبية (Rosenthal and Gelb, 1984).

(١٢) تكرس الآن العديد من المكتبات التجارية المتميزة للفصل بين السائح والرحالة من خلال إنشاء أقسام خاصة منفصلة لكل من كتب الرحلة وكتب دليل السائح.

ومصطلح "سفر/ رحلة" - كما استعمله هنا - هو مصطلح شامل يحتضن سلسلة من الممارسات التطوعية لمغادرة "الوطن" والذهاب إلى مكان "آخر". وتحدث عملية النزوح الاختيارية هذه من أجل الحصول على مكاسب مادية وروحية وعلمية، وتشتمل على كسب معارف وتجارب مثيرة، وذات فوائد عدة، وفي الوقت ذاته ممتعة، ومتغربة، وموسعة للآفاق. وقد سيطر رجال من الغرب منتمون إلى طبقات اجتماعية متوسطة عليا على حالات تاريخ السفر والترحال المشتملة على ممارسات فضائية في ميدان بحث علمي. ويأخذ الآن تباعاً في الظهور بعض الأعمال النقدية والتاريخية المقارنة في هذا المجال، حيث تولي أهمية خاصة للسياقات السياسية والاقتصادية والإقليمية، كما تولي عناية خاصة بعمليات النزاع على تأكيد أو نفي التمايز الجنسي، والطبقي، والثقافي، والعرقي، وتفرد الذات (Hulme, 1986, Porter, 1991, Mills, 1991, Pratt, 1992).

وقبل الفصل بين أنواع الخطابات المرتبطة بظهور ميدان البحث في هيئته الجديدة، غطى الترحال وكتابة الرحلة سلسلة واسعة من الاهتمامات. فربما اشتمل كتاب عن رحلة ما من كتب سرد الرحلة "Recit de voyage" الصادرة في القرن الثامن عشر الميلادي على حديث عن اكتشافات تاريخية أو جغرافية، وحكايات المغامرة، وبعض العلوم الطبيعية، وبعض المعلومات التجسسية، وبعض التوقعات التجارية، وشيء من التبشير، والحديث عن بعض الظواهر ذات العلاقة بعلم الكونيات، وبعض المسائل الفلسفية والأثنوغرافية. ومع ذلك فمنذ حقبة العشرينيات من القرن العشرين الميلادي فُصل بين الممارسات البحثية والتقارير الأنثروبولوجية المكتوبة عن نتائج هذه البحوث وبين غيرها من الممارسات فصلاً نهائياً. فلم يعد من المقبول الرجوع إلى علماء الأنثروبولوجيا بصفتهم رحالة علميين أو مكتشفين، بل أصبحوا يعرفون بصفتهم باحثين ميدانيين، ويشترك في هذا التغير عدد من العلوم الأخرى (Kuklick, 1996). وبهذا أصبح الحقل العلمي يتميز بمجموعة معقدة من ممارسات البحث الأكاديمي، والتقاليد العلمية، والقواعد التمثيلية المحددة. وبينما ابتعد في العملية البحثية على وجه الخصوص عن الممارسات النزاعية والبلاغية، فإن محاولات

الإبقاء على صفاء الحقل العلمي ككل من جميع الشوائب لم تفلح تماماً. إذ كان من المحتم إعادة عمليات تعيين حدود التخصص، وتغيير معالمها، ثم إعادة صيغ توصيفها مرة تلو المرة. وفي واقع الأمر فإن واحدة من طرائق فهم حالات التجريب السائدة حالياً في مجال الكتابة الأثنوغرافية إنما تعزى إلى فهم كيف أُعيد التفاوض حول حدود التخصص مع كتابة الرحلات، والتي عرفت على نحو مضطرب في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي.

وبالرغم من محاولات الابتعاد في الماضي عن "الطابع الأدبي" كما يمثله كتاب الرحلات، فقد عاد مؤخراً إلى الأثنوغرافيا في شكل ادعاءات قوية تبرر تبنيه في مراحل تصوير المعلومات والمعطيات الأولية ثم في مراحل كتابتها وتوصيلها وفق أسلوب بلاغي مؤثر. إذ إن الحقائق لا تتحدث عن نفسها بمجرد جمعها من مصادرها بل لابد من صياغتها في حبكة مناسبة، فما هي في واقع الأمر إلا نتاج لعلاقات عالمية متشابكة وليست مجرد معطيات موجودة في بيئات يمكن التحكم فيها(١٣). هذا الوعي المتزايد بأهمية الأبعاد السياسية والجمالية في ميدان البحث العلمي إنما تنعكس في الإحساس الكبير بعملية تحول موضع دراسة الباحث الأثنوغرافي إلى مادة نصية مكتوبة، وهو وعي أملته على الأنثروبولوجيين تحديات مقاومة الاستعمار، ولا سيما في أعقاب الحرب العالمية الثانية، والتي عملت على زحزحة المركزية الأوروبية والأمريكية. والآن تظهر بشكل بارز تلك العناصر الأدبية السائدة في سرد الرحلات، والتي أُستبعدت من النصوص الأثنوغرافية، أو نُفيت إلى هوامش مقدمات تلك النصوص. وتشمل العناصر ذات الطابع الأدبي في النص الأثنوغرافي كل من سرد عن مسارات الباحث إلى وحول ميدان بحثه، وسرد عن المدة التي قضاها في العاصمة مسجلاً السياقات الوطنية والعالمية المحيطة بها، وسرد عن تقنية وسائل

(١٣) يوفر بحث فان مانين (1988) Van Maanen وصفاً متوازناً للمقاربات الجديدة المعنية بالكتابة الأثنوغرافية، وما يتمخض عنها في مجال البحث الميداني سواء كان ذلك بحثاً أنثروبولوجياً أم بحثاً اجتماعيا. ولعل عنوان كتابه حكايات الميدان Tales of Field يشير إلى ما أتحدث عنه في هذا الإطار: الرحالة، وليس العلماء، هم من يسرد الحكايات.

المواصلات المستعملة للوصول إلى هناك والمتوافرة له هناك، وسرد عن تداخل الباحث التواصلي مع أفراد بعينهم مع التحدث عن أسمائهم وخصوصياتهم بدلاً من التحدث - كما كان في الماضي - عن أناس مجهولي الهوية يمثلهم عادة المخبرون المحليون.

عملت جاهداً في الفصل الأول على زحزحة مفهوم ميدان البحث بصفته ممارسة للسكنى والإقامة الطبيعية، وذلك من خلال اللجوء إلى استعارة شاملة هي "ميدان البحث بصفته موجهات رحلة". وحين يعترض على مركزية ميدان البحث أو تزاح من حيث هو مكان إقامة وسكنى فإن ذلك لا يعني رفضه أو دحض أهميته، فدائماً ما كان ميدان البحث خليطاً من ممارسات السكنى والترحال المؤسساتية. ولكن في خضم المعالجة المثالية للميدان في مجال التخصص أُحتويت وصُنفت الممارسات الفضائية ضمن ممارسات الإقامة والسكن (الألفة والوئام والدخول في شعائر طقوسية محددة)، وبذلك احتلت الحركة من وإلى الميدان، والتنقل داخلة وخارجه، وعمليات عبوره مكاناً هامشياً. ولكن هذا عرضة للتغيير الآن. ومن المفارقات الملفتة، إنه الآن أصبح الكثير من البحوث الأثنروبولوجية الميدانية تؤدى قريباً من بيت الباحث مثل بحث كيرن مكارثي براون، وصارت حالات السفر الفعلي من وإلى الميدان أكثر وضوحاً مما كانت عليه في الماضي، بل في الواقع أصبح ينبني عليها موضوع/ موضع الدراسة ككل. ولذا بات من المحتم على من يمارسون بحوثهم في ميادين بحثية في المدن تمييزها عن تلك التي تتم في حالات السفر والتقدير المتبادل عبر طبقات اجتماعية وبين أجناس مختلفة، وفي الوقت ذاته ينبغي ملاحظة الفرق بينها وبين التقاليد القائمة في إطار العمل الاجتماعي المدني والزيارات الميدانية الليبرالية للأحياء الفقيرة في المدن الكبيرة. وتربط بين مقر الباحث الرحالة علاقة مسيسة مسبقة مع مقر الناس الذين يدرسهم (ويسمون في التعبير المعاصر أناساً "أعمل معهم"). وهؤلاء الناس دائماً ما يسافرون من وإلى مقر الباحث الأصلي، حتى لو بغرض العمل. (وربما كانت معلومات الخادمة أو العاملة المنزلية الأثنوغرافية وعبر الثقافية جديرة بالاهتمام). وقد كانت هذه العلاقات المكانية السياسية المتوازية، والمتداخلة في أحيان أخرى موجودة في بحوث

الأنثروبولوجيا "الغرائبية" ، ولا سيما عند تدفق الجيوش الاستعمارية أو البضائع أو العمل أو التربية والتعليم لربط أقطاب سفر الميدان البحثي . غير أن صور الأمكنة البعيدة - التي حلت بدلاً من صور التداخل والتواصل - قد أدت إلى نزعة تطبيع ميدان البحث وكأنه مكان آخر غريب . بينما إذا تأملنا في مسارات السفر المرسخة اجتماعياً ؛ لتشكل علاقات ميدان البحث لوجدنا من الصعب تجاهلها خاصة حينما يُجرى البحث في أمكنة قريبة ، أو عندما تختصر الطائرات والهواتف المسافات المكانية والزمنية .

ولذا عادة ما يوجد ميدان البحث في إطار من علاقات سفر وترحال طارئة ذات أبعاد عالمية غير مقتصر فقط على مواضع يتم التحكم فيها بيسر وسهولة . وعندما نقول ذلك فليس معناه تلاشي الحدود بين ميدان البحث المعاصر وممارسة السفر أو العمل الصحفي ، فهناك اختلافات نوعية ومؤسساتية مهمة بين طبيعة العمل هنا وهناك . فالمناداة المتكررة بضرورة الإقامة المكثفة ، وضرورة تعلم اللغات المحلية ، وضرورة الوصول إلى تفسيرات عميقة إنما هي الضرورات التي تجعل من البحث الميداني عملاً مختلفاً عن سواه من الأعمال . ومع ذلك يُتفاوض الآن على الحدود القائمة بين نوعين حديثين نسبياً من أنواع تقاليد الرحلة السائدة في المجال الأدبي ومجال البحث الميداني الأكاديمي . وفي الواقع فالمثال الذي أوردته آنفاً وتحدث فيه إدواردز عن تعددية خلفيات مواضع المواجهات في ميدان البحث إنما يقترب كثيراً (اقتراب شديد الخطورة كما يرى البعض) من مفهوم سرد السفر/ الرحلة في معناه العام . ويأخذ هذا التقارب الحميم شكلاً مغايراً في عمل أثنوغرافي إبداعي مثل In the Realm of the Diamond Queen والصادر عام1993م لآنا تسينج Anna Tsing ، حيث قامت ببحث ميداني في جبال ميراتوس الواقعة في جنوب إقليم كيليمانتان في إندونيسيا ، وهو موقع كلاسيكي معروف . ففيما حافظت على الممارسة المهنية لا سيما في مجال التفاعل التواصلي المحلي المكثف ، كانت كتابتها تتراوح بين حدود الكتابات الأثنوغرافية التحليلية وكتابات الرحلات السردية . وبهذا وضعت ممارستها الذاتية وممارسات المواطنين المحليين في الحل والترحال في سياق تاريخي ، مستقية

معلوماتها من مواجهات محددة بين أفراد حقيقيين من رجال ونساء لهم تجارب عالمية واضحة، ولم تنظر إليهم بصفتهم أنماطًا ثقافية كما كان سائداً في مجال التخصص (انظر بشكل خاص الفصل الثاني: "علم السفر/ الرحلة"). ولم تنظر إلى موضع بحثها، الذي أطلقت عليه "موضعاً قصياً"، من حيث هو قضية مسلَّم بها سلفاً وذلك بصفته طبيعياً أو يمثل بيئة تقليدية، بل عدّته موضعاً صنعته اتصالات مباشرة بين قوى محلية ووطنية وعالمية تشكل رحلتها البحثية شطراً منها.

وتمثل بحوث إدواردز وتسينج ميدان العمل في ميدان بحث غرائبي على حواف ممارسة أكاديمية متغيرة. ففي كلتا الحالتين – ورغم اختلاف تموضعهما المكاني – نلحظ تزايد بروز ممارسات وصور بلاغية عادة ما تقترن بالرحلة وكتابتها(١٤). كل ذلك ظاهر للعيان في كثير من الكتابات الأثنوغرافية الأنثروبولوجية المعاصرة، التي تصور نسخاً متباينة لمسارات وجذور الباحث، "الذات في موضع محدد" (Rosaldo, 1989: 7). وتشمل علامات التغير توجهاً نحو استعمال ضمير المتكلم الأول المفرد في حالات سرد نشاطات البحث الميداني، والتي تقدم في صور حكايات بدلاً من تقديمها في شكل ملاحظات وتفسيرات موضوعية. وعادة ما تتسرب يوميات الميدان (تميل نحو الخصوصية وتقترب من الوصف الذاتي في كتابة الرحلة) إلى المعطيات الميدانية "الموضوعية". وأنا لا أصف هنا حركة خطية تسير من تجميع المادة البحثية إلى سردها، وتتحرك من الموضوعي إلى الذاتي، ولا من شخص مجهول إلى شخص بعينه، ولا من الإقامة المشتركة إلى مواجهات السفر. وليست القضية قضية انتقال تعاقبي من الأثنوغرافيا إلى كتابة الرحلة ولكنها قضية تغير في التوازن، وإعادة للتفاوض حول العلاقات الأساسية التي شكلت الممارسات والخطابات السائدة في كلا المجالين.

(١٤) يضع ماركوس (Marcus 1995: 105-110) صورة الإقامة لفترة معينة موضع صورة "التتبع". تجول الأثنوغرافيا متعددة المواضع على نحو واسع، وتتبع مسارات يستحيل التنبؤ بها.

***

وربما كان من المفيد في تتبع العلاقات المتغيرة بين الأنثروبولوجيا والسفر التفكير في "الميدان" وكأنه حالة/ هيئة Habitus وليس مكاناً، أي مجموعة مجسدة من الميول والممارسات. وقد أدّت أعمال علماء الحركة النسوية دوراً أساساً في عملية تحديد هيئة أو مادة الأثنوغرافي الاجتماعية أثناء قيامهم بنقد مواطن قصور مركزية الرجل في الأعمال المدعية "لحيادية الجنس"، مفسحين بذلك مجالات شاسعة من الفهم(١٥). وبالمثل فلقد أزاحت الضغوط المناوئة للاستعمار وخطابه النقدي، ونظرية نقد العنصرية سيطرة المركزية التقليدية للباحث بصفته في الغالب رجلاً غربياً أبيض اللون. وحين تقاس حالة الميدان البحثي لجيل ملنوفسكي في ضوء هذه التداخلات الاعتراضية، فستظهر وكأنها تعبير عن ممارسات تخصصية محددة.

لم تكن هذه "المادة أو الهيئة" المعيارية مادة مسافر أو رحالة. وبما أنها مادة تعتمد على تقاليد قديمة من الترحال العلمي، فإن ذلك تم في إطار معارضة حادة لعناصر الرومانسية الأدبية أو عناصر النزعة الذاتية. ولم تكن المادة المقننة من قبل العاملين في ميدان البحث عبارة عن جهاز تحسس يتحرك في فضاء ممتد عبر الحدود، ولم تكن في حملة أو ممارسة لمسح مكان ما. بل كانت مادة أو هيئة تنتشر وتعمل (ومن الجائز نعتها بالتنقل اليومي) في فضاء محدود، فتتغلب هنا الخارطة المحلية الثابتة على مجرد التجوال أو خطة التجوال اليومية بصفتها تقنية لتحديد المكان العضوي. ولذا ينظر إلى كون المرء هناك بأنه أهم من كيف وصل إلى أو غادر من هناك، وفي هذه الحالة يصبح الباحث الميداني ملازماً لهيئة الإقامة المنزلية في الخارج، وليس مجرد زائر عالمي عابر. وأنا بالطبع

(١٥) أصبحت المواد المكتوبة عن هذا الموضوع غزيرة جداً. وتشير دراسات عدة عن التنوع الحالي في البرامج والخطط النسائية انظر مثلاً: Golde (1986); Moore (1988); Bell, Caplan, and Karim (1993); and Behar and Gordon (1995).

أتكلم هنا بشكل موسع عن معايير التخصص النظرية وصوره النصية، ولا أتكلم عن تجارب الأنثروبولوجيين الميدانية الفعلية والتاريخية، والتي تبتعد في درجات متفاوتة عن تلك المعايير بالرغم من كونها ما زالت تقيدها.

ولم تحظ المشاعر الخاصة - والتي تعد جزءًا ضروريًا من التقمص الإرادي للملاحظ المشارك - بالتعبير الوافي. فلا يمكن لها أن تكون المصدر الرئيس للأحكام والآراء السائدة عن المجتمعات المدروسة، وهذا شيء حقيقي لا سيما في التقييمات السلبية. حيث يُستبعد أو يُقلل في نص الرحلة النهائي من أهمية البعد الأخلاقي لأحكام وآراء و شتائم كاتب الرحلة، والتي عادة ما تستند إلى حالات من الإحباط الاجتماعي، أو المعاناة الجسدية، وحالات التعصب ضد الكاتب، وربما كانت مستندة إلى ممارسة نقدية مقننة. بل يفضل أن تكون هناك ألفة في التفاهم وتعاطف مدروس ومقنن، أما التعبير العلني عن حالات الحماسة والحب فقد تم تجنبها في أغلب الأحيان، وتدون بدلاً من ذلك في اليوميات الخاصة كل حالات الغضب، والإحباط، والآراء الذاتية حول أشخاص بعينهم، وكذا الرغبات وحالات الحيرة والتناقض. وما الفضيحة المثارة في بعض الأوساط العلمية عن نشر يوميات ملنوفسكي الخاصة (1967م) إلا تعليقاً على ملمح خاطف من حياة ذات أو حالة رجل في ميدان البحث أقل ما يقال عنه: إنه كان حاد المزاج، يعبر صراحة عن وعي عرقي متعصب. وتشمل أمثلة العدوانية في المادة أو الهيئة المهنية المبكرة أعمالاً كتبها كل من ليريس (Leiris وكتبت على هيئة مذكرات يومية من ميدان البحث في عام (1934م)، وبوين (Bowen وكتبت على هيئة رواية في عام (1954م)، ثم جين بريقز Jean Briggs (ونشرت عام 1970م، وربما كانت أول رسالة علمية أثنوغرافية تحتل المشاعر الذاتية فيها أهمية مركزية).

وإذا ما كان هناك ميول لتهميش المشاعر الذاتية في كتابة البحوث العلمية، فهناك غالباً ميل إلى تهميش تجارب الباحث مع قضايا الجنوسة، والعرق. فلم يعترف على نحو

سائد بقضية نوع الجنس من حيث التذكير والتأنيث بصفتها قضية تتشكل من خلالها التعاملات الإجرائية للباحث على نحو منتظم، وإن كان أحياناً يصور وخاصة في حالة كون الباحثة أنثى. فمثلاً كانت مارغريت ميد تقوم أحياناً بممارسة البحث الميداني وتكتب "بصفتها امرأة" تجتاز نشاطات خاصة بالرجال والنساء، ولكنها تظل مرتدية قناع شخصية تخصصية تمثل دور الملاحظ الثقافي الجدير بالاعتماد والقبول، شخصية لا تحمل ما يميزها من حيث الذكورة والأنوثة، ولكنها تعدّ "مذكرًا" لأحكام الضرورة. ولم تكسبها تجربتها الأسلوبية الذاتية "الناعمة" ولا كتاباتها ذات البعد الجماهيري أهلية القبول في مجتمع الأخوة التخصصي؛ مما أجبرها على تبني صوت أكثر "موضوعية" وصلابة في كتاباتها التخصصية. وقد وفرت دراسة لوتكيهوس (1995م) Lutkehaus وصفاً سياقياً لتلك المواضع التاريخية المجنسة نوعياً، وخاصة لشخصية ميد المقنعة دائمة التغير. أما الباحثون الذكور من جيل ميد فلم تؤد بحوثهم بصفتهم "رجالاً" بين نساء ورجالاً محليين واضحي الهوية. فمعظم الدراسات الثقافية الشمولية على نحو إيهامي إنما اعتمدت على عمل مكثف مع الرجال وحدهم. وعلى العموم، فلم يكن جنس الباحث وما يتعلق به من قيود واحتمالات واحداً من مقومات مادة الميدان البحثي البارزة.

والشيء ذاته ينطبق على قضية العرق. فمن غير شك أن المادة المهنية تأثرت بالنقد النظري والعملي للنزعات العنصرية، والتي كانت من أهم مساهمات علم الاجتماع الثقافي الأنثروبولوجي هنا. فلم يكن "العنصر العرقي" مكوناً عن طريق عوامل تاريخية/ اجتماعية طورها المنظرون المعاصرون بهدف نقد النزعات العنصرية (انظر مثلاً Omi and Winant, 1986 و Gilroy, 1987) ولكنه جوهر بيولوجي، حيث تتنازع على شروطه "الطبيعية" الحتمية شروط سياقية ثقافية أخرى. فالأنثروبولوجيون – العلماء الحاملون للواء الثقافة – في حاجة إلى إزاحة الخطوط العنصرية وشطبها على نحو افتراضي. ويمنحهم فهمهم التفاعلي والمكثف للتشكيلات الثقافية وسيلة عظمى للتصدي للاختزالات العنصرية. ولكن حين يتصدون لظاهرة طبيعية، فإنهم لا يتصدون للعنصر

العرقي بصفته تشكيلاً تاريخيًا تتموضع من خلاله موضوعاتهم سياسياً وفي الوقت نفسه يتم عن طريقه تقييد وإطلاق سلطة بحوثهم الخاصة (Harrison, 1991: 3)[١٦]. وأحياناً يمكن لمح هذا التموضع مثلاً في مقدمة إيفانز بريتشارد Evans Pritchard في مقدمته لكتاب النوير (1940) The Neur، ولكنه تموضع لا يعد جزءًا من المادة الصريحة، مادة وهيئة الباحث الميداني.

وفي المقابل يلحظ كتاب الرحلات دوماً لون البشرة؛ فيتحدثون عنها من موضع تمايز عرقي، وبالطبع فليس من الضروري انتقادهم للعلاقات المعنية هنا – بل في معظم الأحيان يحدث العكس تماماً! وليست القضية قضية تمجيد وعي أكبر نسبياً بمسائل التمايز العرقي وحتى بمسائل الجنوسة في كتابة الرحلات، غير أن الهدف من إثارة هذه المسألة يكمن في رغبة توضيح كيف يقلل الأثنوغرافي في مادته من شأن تلك الشروط التاريخية الحتمية؛ وذلك بهدف الكشف عن وجوه اختلاف صارخة عند مقابلته بكاتب الرحلات. وعلى أي

(١٦) ويستثنى من هذا عمل روث لاندز Ruth Landes، الذي تم تجاهله. ولعل وصف سالي كول Sally Cole الذي أضاء جوانب غامضة من الموضوع، غير أنه صدر متأخراً؛ ليتم إدراجه بشكل موسع في هذا المقال، مع أنه يؤكد ما ذهبت إليه. وقد منحت لاندز قضية "العرق" اهتماماً متواصلاً وكيف صمد ضد إدراجه تحت مفهوم الثقافة. وأبرزت أيضاً قضايا التمثيل والممارسات الجنسية في ميدان البحث العلمي، وقدمتها وفق شروطها العلائقية والفردية، وقامت باختراق حظر التخصص العلمي للعلاقات الجنسية في ميدان البحث. وكما وضح كول فإن دراستها عن الرقصات الشعائرية في باهيا Bahia في كتابها: The City of Women (1947) كان قد تم استبعاده بوساطة حراس التخصص، الذين لم يروا فيه سوى وصف لرحلة خاصة، كما رأوا أنه تلوث بنزوعه نحو الكتابة الصحفية والسرد الشعبي. وبالمثل فإن أعمال كاتبة أخرى، مثّل: زورا نيل هرستون Zora Neal Hurston كانت ضحية لدعوى المهنية حيث تم تهميشها بعدّها كاتبة تعبر عن الذاتية ولها نزعة أدبية وشعبية لا تروق لهم. ولعل تلقي أعمالها يشي بعنصرية تم في ضوئها تفسير أعمالها بسلبية كبيرة وكأنها لا تعدو أن تكون أثنوغرافية من الوسط المحلي، أو مجرد صوت من أصوات ثقافة السود الأصيلة. واستقبال كهذا، سواء في الأوساط الأكاديمية أو في سواها من المحافل، إنما يتجاهل عنوة عوالم متباينة ومتكاتفة من الأعراق والأجناس والطبقات تم دمجها ومناقشتها في أعمالها التي تصور الحياة في الجنوب الأمريكي خلال نهضة هارلم وفي جامعة كولومبيا. ولكن الآن أصبح أدب هرستون والحوار الدائر حوله متوافراً بكثرة، ولعل كتاب هيرنانديز (1995) Hernandez حول أعمالها يوفر مصدراً ثميناً ومناقشة جادة لإسهاماتها.

نحو تُبرز العلامات الفارقة كالجنوسة، والعنصر العرقي، والانتماء الطبقي أو التراتبية الاجتماعية في الأثنوغرافيا، فهي تظل في حاجة إلى تجاوز تلك المسائل؛ كي تتمكن من التحدث عن فهم ثقافي أعمق. وتتأسس طرائق التعبير عن هذا الفهم على تقنيات قوية تشمل على الأقل ما يأتي: مشاركة السكن، ملاحظة المعطيات البحثية وتسجيلها، التداخل التفاعلي مع من حوله على الأقل في لغة محلية واحدة، وتحالف مختلط معين، والتواطؤ في الخطأ، والصداقة، وتبادل الاحترام، والإكراه على فعل أشياء معينة، والتسامح المفارق المفضي إلى "وئام وألفة"، وعناية تفسيرية خاصة بالبنى العميقة أو الضمنية والمعاني. وقد صيغت هذه التقنيات بهدف إنتاج (ودوماً ما تنتج في إطار الآفاق التي أحاول تحديدها) حالات من الفهم أكثر التصاقاً بسياقات أساليب الحياة المحلية وأقل اختزالا لها مما يحصل في ملاحظات المسافر العابرة.

هناك بعض الكتاب ممن يمكن تصنيفهم رحالة عادة ما يمكثون مدداً طويلة في الخارج، ويتكلمون لغات محلية، ولهم وجهات نظر معقدة عن أساليب الحياة المحلية وأساليب حياة المستعمرين والمهجنين. ويصنف بعض هؤلاء الرحالة بصفتهم أثنوغرافيين أقاموا مدداً قصيرة، ويتكلمون اللغات المحلية على نحو سيّئ، ولا يستطيعون التفاعل مع من حولهم بكثافة ملحوظة. على أن مجال العلاقات الاجتماعية الفعلية، والتقنيات الاتصالية، والممارسات الفضائية المنتشرة بين قطبي ميدان البحث والترحال عادة ما يشكل سلسلة متصلة لا تقسيمات حدودية صارمة. ولذا فما تزال هناك تداخلات كبيرة بين هذين القطبين(١٧). وبالرغم من تعقيدات هذه الحدود - وربما بسببها أيضاً - يصبح لزاماً علينا تعيين الحدود الخطابية والمؤسساتية بوضوح تام. وعمل كهذا يتطلب منا مواصلة الجهود، والتي ستمكننا مع الزمن من تجميع تجارب مبنية على الملاحظة والاختبار وأكثر التصاقاً

(١٧) انظر: بون (1977) Boon، وتعد دراسة ثاقبة في الاكتشافات التاريخية، وقد بدأ الأنثروبولوجيون في الكتابة الواعية حول هذه المنطقة الحدودية (Crick, 1985, Boon, 1992, Dubois, (1995.

بالقطبين معاً. ووفق هذه الإجراءات تتم مقابلة "سطحية" المسافر أو كاتب الرحلة مع "عمق" الباحث الميداني. ومع ذلك يمكن للمرء أن يقول في نغمة استفزازية: إن "المخالطة المستهجنة" في الحالة الأولى تتطلب ضبطاً تهذيبياً لصالح "القيم العائلية"، والتي عادة ما يُستشهد بها في مقدمات الأثنوغرافيا: البحث الميداني بصفته عملية مسايرة للآخرين، عمليات تبنٍّ ودخول وتعلم للقيم والمعايير المحلية على نحو يشبه عملية تعلم الطفل لها.

ولأن مادة وهيئة البحث الميداني الحديث تعرف بالمغايرة مع ما يقابلها في حالة الرحلة أو السفر، فقد حظر الاقتراب من أساليب التداخل التواصلي المرتبطة بتجارب الرحلة والسفر العادي. وربما كانت العلاقات الغرامية من أهم المحرمات المطلقة على الباحث الميداني، فله حب "موضوع" دراسته ولكن يحظر عليه إبداء رغبة التواصل الجسدي معه أو معها. وعلى محور العلاقات الممكنة، عُرف الوقوع في شرك العلاقات المحرمة بصفته اقتراباً خطيراً من هدف الرغبة. وتستلزم حالة المشارك-الملاحظ براعة لبقة في المحافظة على قرب وبعد المسافة الفاصلة بينه وبين الآخرين، كما ينبغي عليه عدم التورط في شرك علاقات تفقده القدرة على رؤية الأشياء وفقاً لعلاقاتها الصحيحة أو أهميتها النسبية. ولذا تغدو العلاقات المحرمة مرفوضة من حيث هي مصدر صريح للمعلومات البحثية. كما تحضر النشوة المؤقتة أو تعاطي المخدرات ومواد الهلوسة، رغم أن المحظورات هنا أقل صرامة خاصة حين يتعلق الأمر بـ"تجريب" كمية محدودة تبررها الرغبة في تعميق الملاحظة المشتركة. إنما تظل التجربة الجنسية في كل الأحوال محظورة قطعاً. ولهذا لابد أن تتمشى أي مادة منضبطة في إطار الملاحظة المشتركة مع الحياة المحلية بصفة انتقائية وليس على إطلاقها.

وربما لم يكن حظر الممارسات المحرمة في بدايته موجهاً ضد فكرة "تبني أساليب الحياة المحلية" أو فقدان المسافة النقدية اللازمة، ولكنه كان موجهاً ضد "الانشغال بمتع السفر" مما يشكل انتهاكاً خطيراً لمادة وهيئة التخصص العلمي المهنية. فمن الشائع التحدث عن تجارب

جنسية، طبيعية أو شاذة، مع أفراد محليين وذلك في عدد من حالات السفر وما ينتج عنها من نصوص سردية. وحقيقة فقد أصبحت هذه التجارب شبه مطلب أساسي في بعض أوساط المسافرين كما كان الحال مع رحالة القرن التاسع عشر الأوربيين، والذين كانوا يقصدون الشرق لهذا الغرض، أو ما يعرف الآن رحلة إلى الشرق Voyage en Orient(١٨).

حتى إن كاتباً واسع الانتشار مثل بيير لوتي Pierre Loti كان قد كرس قدراته، وحريته في الوصول إلى الآخر الغامض المؤنث، من خلال كتابة قصص مقابلات غرامية فاضحة. أما في وصف تجارب البحث الميداني فلا وجود لمثل هذه القصص على الإطلاق. ولم يخرق هذا الحظر على العلاقات المحرمة إلا مؤخراً وبشكل جد محدود (Rabinow, 1977; Cesara, 1982). لماذا، إذن، ينبغي عدّ مشاركة السرير أقل قبولاً من المشاركة في تناول الطعام كمصدر معلومات بحثية ميدانية؟ وبالطبع فمن الممكن وجود أسباب عملية معينة للحد من الاتصال الجسدي في ميدان البحث، وذلك بقدر يوازي حظر الوصول إلى أماكن معينة وحظر ممارسات وأنشطة أخرى على المقيم، الذي ينبغي عليه الالتزام بحدود اللباقة. لكن ليست كل الأمكنة والممارسات محظورة في كل مكان وزمان. ولا يمكن أن تفسر لنا القيود العملية الشديدة التباين سبب حظر التخصص العلمي للحديث عن التجارب الغرامية في ميدان البحث(١٩).

وربما قد قيل الكثير لإثبات النقطة الرئيسة هنا، فقد حُوفظ على هيئة مادة التخصص العلمي، وذلك بالالتفاف حول نشاطات يجسدها العمل المباشر في ميدان البحث،

(١٨) ولمزيد من الأضواء على رحلات فلوبير الاستشراقية المشحونة بالإثارة الجنسية راجع بيحداد Behdad (1994). وفي هذا السياق علينا تذكر بالي Bali، وكيف كانت قبل عام 1940م منطقة جذب لسياحة الشذوذ جنسياً.

(١٩) ولعل واحدة من نتائج تحريم الحديث عن الجنس في مجال البحث الميداني كانت تتمثل في الحد من طرح قضية الإثارة في ميدان البحث. ويمدنا نيوتن (1993) Newton بجرعات مضادة لهذا التحريم.

وتتطلب من الباحث مراعاة تجاهل انتماءاته العرقية والنوعية، والسيطرة على أي نشاط جنسي أثناء تفاعله المكثف (على المستويات التفسيرية والعلمية على الأقل) مع محاوريه من المشاركين في بحثه. ولذا ما زالت القوة المعيارية للتخصص العلمي باقية حتى لو انحرفت التجارب الفعلية على أرض ميدان البحث عن المعايير المرعية، وحتى لو اخترقت قائمة المحظورات أحياناً، وحتى لو كانت مادة وهيئة التخصص العلمي موضع جدل ونزاع كما هي الحال عليه الآن.

***

كان تغيير الهيئة من خلال "الزي التبادلي، أو ارتداء ملابس (الجنس) الآخر، "Cross-dressing ممارسة شائعة في حالات السفر قبل عام 1900م، إلا إنه تُستِّرَ عليها أو وُجِّهَت دفة الحديث نحو مسائل أخرى أبرز في عملية تطويع مادة وهيئة البحث الميداني المهني الحديث. ومع أن هذه قضية ذات أبعاد خطيرة إلا أنني سأتحدث باقتضاب عن بعض القضايا الأساسية. كان دانيل ديفرت (1984) Daniel Defert قد كتب على نحو مكشوف عن تاريخ انساق "الزي" الأوروبي السائدة قبل القرن التاسع عشر الميلادي وخاصة في حالات السفر من أجل ملاحظة شعوب العالم. فكان هناك اعتقاد بوجود ارتباط جوهري متكامل بين الشخص وهيئته أو هيئتها الشاملة - مظهر/ هيئة Habitus، وفقاً لتعبير ديفرت قبل الحداثي عن هذه الظاهرة[٢٠]. وبمعنى أدق فقد قُبلت مقولة: إن "الملابس تصنع

(٢٠) استعمل مفهوم "المظهر" أو "الهيئة" Habitus هنا في معناه الاجتماعي العلمي المتعارف عليه والذي جعله بورديو (1977) Bourdieu مألوفاً. ووفقاً لهذا المفهوم فإن المظهر الاجتماعي ينطبع على الجسد: مجموعة من الممارسات لا مجموعة من القواعد الصارمة والميل نحو تأدية أدوار اجتماعية. ولذا تصبح مفاهيم البنى الاجتماعية والثقافية مفاهيم استعراضية تجسيداً وممارسة. وهي بعكس استعمال ديفرت Defert فإن المعنى هنا يفترض مسبقاً أفكاراً حديثة عن المجتمع والثقافة. أما المعنى القديم للمظهر والهيئة فهو يعد الذاتية قضية تتجسد في حركات ذات معنى وتصرفات عضوية في المظهر والملبس دون دلالة مرجعية للبنى الاجتماعية والثقافية التي فرضتها، والتي لم تصبح مسيطرة حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي.

الإنسان" . وكانت تفسيرات المظهر أو الهيئة الظاهرة للعيان – والتي لا ينبغي حصرها فقط في الزي أو مفهوم الثقافة المتأخر – جزءاً ضرورياً من عمليات التداخل التفاعلي في حالة السفر . وهذا يشمل استغلال المظهر في حالات التواصل – وربما جاز لنا أن نطلق عليها "الزي التبادلي " Cross-dressing، وإن كان هذا التعبير ينطوي على مفارقة تاريخية لغوية . ومنذ مطلع القرن التاسع عشر الميلادي، وفقاً لوصف ديفرت، فقد اختزل مفهوم المظهر/ الهيئة إلى أسلوب الملبس، وإلى الزي الخارجي وما يرافقه من زينة وأناقة، ومنذ ذلك الحين برز مفهوم الزي Costume بصفته تعديل مشوه لمفهوم Coustume الأغنى في دلالاته، حيث يجمع بين مفهوم الزي ومفهوم العادة والعرف Custom .

وربما أصبحت الملابس عنصراً من عناصر عدة ترد في تصنيف ملاحظات الرحالة العلمي، مكونات أساسية في منظومة التفسير الثقافي الجديد . ويلحظ ديفرت هذا التحول في نصيحة جيراندو Gerando العلمية للرحالة والمستكشفين والمنشورة عام 1800م . فهو يرى أن المستكشفين عادة ما يكتفون بمجرد وصف أزياء الشعوب المحلية، بينما كان ينبغي عليهم تجاوز ذلك إلى استقصاء سبب رغبتهم من عدمها في التخلي عن ملابسهم التقليدية وتبني ملابسنا، وكيف يتصورون أصلهم (Defert, 1984: 39) . من الواضح هنا استبدال شبكة معاني المظهر أو الهيئة Habitus بمفهوم أعمق عن الهوية والاختلاف . فمنذ زمن طويل نُظمت علاقات السفر وفق نظم وتقاليد صُنفت ونُسقت على درجات عالية من التعقيد، ووفق دلالات وإجراءات " ظاهرة التركيب" . وليس تفسير واستغلال الملابس والحركات، والمظهر إلا جزءًا من منظومة متكاملة من الممارسات والتقاليد الثقافية . وإذا ما عدّ الزي التبادلي الشائع في ثقافة القرن التاسع عشر الميلادي نتيجة لهذه التقاليد فإنه يصبح أكثر من مجرد تأنق في الملبس للظهور بصورة معينة . إنه تظاهر جاد وتواصلي يتخذ من المظهر الخارجي والتغيير في الملبس وسيلة يفصح من خلالها عن مفهوم للاختلاف أقل جموداً وحتمية مما هو شائع في مفاهيم رواد مذهب النسبية الثقافية، ولا سيما مفاهيمهم عن ثقافة محلية متجذرة في اللغة، والتقاليد، والمكان، والبيئة وضمناً في العنصر

العرقي. وما تجارب أمثال ريتشارد بيرتون Richard Burton وإيزبيل إبرهارت Isabelle Eberhardt في تقمصهم للزي الشرقي، وحتى أزياء فلوبير Flaubert الاستعراضية في مصر أو تستر لوتي بورق الشجر على الشاطئ، إلا دلالة واضحة على تقاليد معقدة لممارسات السفر والترحال، والتي أُقصيت من سجلات الأثنوغرافيا، التي كانت منهمكة في عملية التحديث(٢١).

وإذا ما نظر للزي التبادلي من منظور البحث الميداني (في كثافته، وفي تواصله التفاعلي، وفي استناده إلى تعلم اللغة المحلية)، فربما ظهر لنا وكأنه مجرد تأنق سطحي، وربما تجول سياحي بين أحياء الفقراء. ومن هذه الزاوية، فربما ظهرت ممارسات باحث أثنوغرافي مثل فرانك هاملتون كشنج Frank Hamilton Cushing في صورة محرجة حين تبنى ملابس الزيوني Zuni (ونتج عن ذلك، كما قيل من قبل، مظهر محلي مصطنع). إلى حد بعيد لم يكن بحثه المكثف والتفاعلي "بحثاً ميدانياً حديثاً".

وهناك شعور مماثل بالإحراج عاناه الكثير من مشاهدي فيلم تيموثي آشي "Timothy Asche" رجل يدعى نحلة " A Man Called Bee" والمخصص بأكمله لبحث نابليون تشاغنون حول الينومام. وأنا أتحدث هنا عن اللقطة الافتتاحية من الفيلم، رُكز في صورة رجل تعلو سحنته أصباغ غريبة لا يكاد يستره إلا القليل من الملابس، ويقف وقفة رجل محارب، ونكتشف في الأخير أن تلك الصورة ما هي إلا صورة الباحث الأنثروبولوجي ذاته. ومهما كان الهدف من هذه اللقطة، فلم يكن الأمر واضحاً عما إذا كانت هجائية أم غير ذلك، فسيظل هناك إحساسٌ لدى المشاهد بعدم ملاءمة الظهور بهذه الهيئة المزرية. فهناك إحساس ما بالتجاوز، والذي من السهل رده إلى الأنانية المفرطة. وهناك كتاب ليزا

(٢١) ويعقد من حالة إيزابيل إيهارت Isabelle Eberhardt تطابق النوع الجنسي والزي الثقافي التبادلي، وبإمكان القارئ الرجوع إلى بيحداد (1994) Behdad.

دالبي Liza Dalby، والمنشور عام 1983م تحت عنوان جيشا Geisha، والذي يحوي صوراً فوتوغرافية للباحثة الأنثروبولوجية، وقد تبدلت ملامحها بفعل (الماكياج) وبفعل ارتدائها زي فتيات الجيشا، ولكن الوضع هنا أكثر قبولاً مما سبق؛ إذ إن الباحثة تبنت عن عمد مظهر أو هيئة فتاة الجيشا (المظهر أو الهيئة بمعناها القديم كما أوردها ديفرت، أي: أسلوب حياة ينعكس من خلال الملابس والحركات والمظهر العام)؛ مما يجعل قضية المظهر أو الهيئة تشكل جزءاً أساساً في عملية مشاركة الملاحظة وعملية الكتابة الأثنوغرافية. ومع ذلك تظهر دالبي في هذه الصور وكأنها فتاة جيشا تماماً؛ مما يجعل بحثها متجاوزاً للأعراف والمعايير الأثنوغرافية.

وسنجد محوراً آخر في صور ملنوفسكي الممثلة له في ميدان البحث، والمنشورة في كتابه "الحدائق المرجانية وسحرها، Coral Gardens and Their Magic, 1935". تظهره هذه الصور مرتدياً ملابس ناصعة البياض تكسوه من رأسه إلى أخمص قدميه بينما تحيط به مجموعة من الأجساد السوداء؛ مما يجعله متميزاً عنهم بشكل حاد في الوقفة، والهيئة، والمظهر العام؛ مما يشعرنا أننا أمام رجل لا يعتزم أن "يلبس زي الشعب الذي يعيش فيه" أو "يتخلق بأخلاقه".

وهذا التمثيل للذات شبيه جداً بحركات المستعمرين الأوروبيين، الذين يرتدون الملابس التقليدية حين ينوون تناول طعام العشاء، وذلك بالرغم من الأجواء الحارة الخانقة، معتقدين أن التشبث بهذا السلوك سيحميهم من الانزلاق "على الحافة" الفاصلة بينهم وبين الشعوب المستعمرة. (وهناك الصورة الأدبية للمحاسب ذي الياقة البيضاء المنشاة دوماً على نحو أعجازي في رواية جوزيف كونراد "قلب الظلمة" Heart of Darkness، والتي تعد الآن صورة أنموذجية معيارية في الأدب). غير أنه ليس من المعتاد عند الأثنوغرافيين الظهور بهذه الصورة التقليدية، وربما أزيد هنا أن هيئتهم ومظهرهم دوماً ما تكون حالة وسطية، لا تعتمد على المبالغة الدرامية في الخروج على أسلوب الحياة المحلية، أي: أنهم لا يميلون إلى

تأكيد اختلافهم أو سلطتهم من خلال ارتداء ملابس عسكرية أو قبعات الفلين الخاصة بالبلاد الحارة أو ما شابه ذلك، ولكنهم في الوقت ذاته ما زالوا يتميزون ببياض بشرتهم، والتصاقهم بآلات التصوير التقليدية وغير ذلك من المعدات والأدوات غير المعروفة محلياً[(٢٢)].

ولا تحاول الغالبية العظمي من الباحثين الميدانيين الاختفاء من ميدان العمل بهدف الانغماس في ممارسات سطحية تنكرية كما هي الحال عند بعض الرحالة، بينما يوحي تميزهم المجسد بروابط ترتفع إلى مستويات عليا من الفهم العميق والتفسير الثقافي المعتمد على التواصل من خلال اللغة المحلية، والإقامة المشتركة مع السكان الأصليين ومعرفة ثقافية واسعة.

يمدنا ليفي شتراوس في كتابه المدارات الحزينة Tristes Tropiques (1973) بلمحات موحية عن هيئة الباحث الأنثروبولوجي تتوافق أحياناً مع هيئة الرحالة، وفي أحيان أخرى تتميز عنها. كتب يقول: "في شهر سبتمبر من عام 1950م، وجدت نفسي في قرية موغ الواقعة على واحدة من سلسلة هضاب تيشتاغونغ". وبعد أيام عدة في القرية، قرر زيارة المعبد المحلي، الذي كانت نغمات أجراسه النحاسية تحفها "أصوات طفولية مرددة الحروف الهجائية البورمية" تنظم ساعات أيامه هناك. كان كل شيء يسير في نظام وصفاء

(٢٢) وتمدنا كيرين نارايان Kirin Narayan في بحثها الأثنوغرافي المرتد على الذات Storytellers, Saints, and Scoundrels (1989) بصورة ذاتية لها وهي تمارس عملها في الميدان العلمي. ويركز بحثها على شقة سواميجي Swamiji، راوية ومرشد روحي في غرب الهند، وتظهر الصورة الفوتوغرافية عدداً من النساء الجالسات هناك على الأرض. ومن الصعب تمييز ناريان من بين النساء الآسيويات الأخريات، حيث كانت ترتدي الساري؛ مما يظهر ملامحها الهندية، ويقول التعليق على الصورة: "الاستماع بانتباه من الجانب النسائي في الغرفة، العلامة الوحيدة الدالة على وجودي بينهن يكمن في الحقيبة وغطاء آلة التصوير". عتاد المهنة يظهر مكان الباحثة الأثنوغرافية الفريد بين هذا الجمع، وفي الواقع فإن آلة التسجيل تحتل مكان الصدارة خلال الكتاب ككل حيث أصبحت موضوع نقاش بين سواميجي وتابعيه.

عند وصوله إلى المعبد، ويواصل قائلاً: "كان علينا خلع أحذيتنا استعداداً لصعود التل الصغير، وحين صعدنا شعرنا بنعومة التربة المبتلة تحت أقدامنا الحافية". وعند وصول الزوار لمدخل المعبد الجميل في بساطته، والمشيد على ركائز مماثلة لما يستعمل في بناء منازل القرية، فإنه يتعين عليهم القيام بأداء "فرض الوضوء"، والذي يبدو ضرورياً بعد تسلق التربة الموحلة، كما يبدو في هذه الحالة "طبيعياً وخالياً من أي دلالة دينية". ثم يواصل شتراوس وصفه قائلاً:

ساد في أرجاء المكان جو من السكون والسلام تغمره رائحة مماثلة لرائحة مخزن حبوب وتبن. كانت هناك عناصر عدة جعلت من هذا المكان تجسيداً قريباً لفكرتي المسبقة عن الحال التي ينبغي أن يكون عليها أي معبد، ومن ضمن هذه العناصر الغرفة الفسيحة في بساطة متناهية تشبه مخزن أكوام التبن المجوف، وسلوك الراهبين المهذب وهما واقفان بجانب سريريهما المفروشين بالقش، ولمستهما الحانية في تجميع أو تهيئة وسائل العبادة. ثم التفت نحوي مرافقي منوهاً أن ليس "عليك عمل ما أعمله أنا"، قال ذلك وهو مستعدٌ للسجود على الأرض أربع مرات أمام مذبح المعبد، وقد سمعت نصيحته فلم أسجد مثله. ومع ذلك لم أفعل ما فعله عن وعي ذاتي من جانبي بل فعلته احتياطاً، فمن ناحية كان الرجل يعرف جيداً أنني لا أشاركه معتقده، ومن ناحية أخرى لم أود أن أجعله يظن أنني شاركته السجود؛ لأنني أنظر إلى شعائر معتقده بصفتها مجرد عادات تقليدية متبعة؛ مما يعد امتهاناً لها من جانبي، وكأنما إذا ما فعلتها هذه المرة فقط فلن يشكل هذا العمل إحراجا كبيراً لي. لذا لم يكن هناك احتمالٌ لسوء الفهم بيني وبين ممارسي هذه الطقوس، فلم تكن القضية قضية انحناء أمام أوثان أو قضية عبادة كهنوتية لكائنات خارقة للطبيعة كما يظن القوم، ولكن القضية تكمن في احترام حكمة مفكر، أو حكمة مجتمع ابتكر أسطورته، وكيف نمت هذه الحكمة أو الأسطورة على مدى خمسة وعشرين قرناً قبل نمو حضارتي، والتي ربما أسهمت في مجرد تعزيزها والاعتراف بها (411 -410).

ومن الصعوبة بمكان تصور أن تكون حركة ليفي شتراوس في الدخول إلى المعبد حافي القدمين مجرد حركة عرضية، ولكن في هذا السياق تبدو هذه الحركة وما سبقها من وضوء قبل دخول المعبد طبيعية على نحو بسيط، أفضى به كل ما حوله إلى شعور بالتعاطف والمشاركة، ولكنه ما لبث أن وضع خطاً فاصلاً عندما امتنع عن أداء الانحناء العضوي أمام المعبد. ويعبر هذا الخط عن نوع محدد من الحيطة والحذر لا يتقنه إلا زائر ينظر إلى ما هو أبعد من "مجرد عادات تقليدية"، أو أبعد من مجاراة ظواهر الأشياء والغوص بدلاً من ذلك إلى مستويات أعمق من الاحترام مرتكزة على معلومات تاريخية دقيقة وفهم ثقافي شامل للآخر. إذن فانحناء الأنثروبولوجي للثقافة البوذية إنما هو انحناء فكري خالص لا انحناءً عضوياً.

وربما هم ليفي شتراوس بالانحناء أمام معبد القرية، على الأقل في حالة استعادة تلك الأحداث من الذاكرة فيما بعد. وربما قد حصل وانحنى فعلياً أنثروبولوجي آخر. والهدف من ملاحظة وضع خط فاصل بين الممارسات العضوية والممارسات التفسيرية الفكرية لا يرمي إلى الادعاء أن ليفي شتراوس وضع خطه في منطقة مألوفة عند كل ممارسي البحث الأنثروبولوجي.

ومع ذلك أود الإيحاء هنا بأن هناك خطاً أو حداً فاصلاً يرسم في مكان ما وفي زمن ما بهدف المحافظة على مهنية مادة البحث الميداني وهيئته. فمن الواضح أن ليفي شتراوس ليس واحداً من أولئك الرحالة الغربيين الذين يبحثون عن الروحانيات البوذية من خلال ملازمة المعابد وحلق رؤوسهم ولبس حلل مطيبة بالزعفران.

يمثل ليفي شتراوس من هذا المنطلق عرفاً أثنوغرافياً متوارثاً وتقليدياً. وللمرء أن يتخيل باحثاً أنثروبولوجياً بوذياً لا يمكن تمييزه في المظهر والممارسة عن أمثاله من خبراء الحقل العلمي أثناء فترة قيامه ببحث ميدان في معبد بوذي. وهذه على أي حال حالة

محدودة في مجال التخصص، ولكنها ربما عوملت بشيء من الريبة في غياب أي علامة واضحة من العلامات الأخرى المميزة لمهنية التخصص(٢٣).

يرتدي - وفي أماكن مختلفة - السكان المحليون والأثنوغرافيون والسائحون اليوم قمصاناً قصيرة الأكمام وبنطلونات قصيرة. وفي أماكن أخرى يظل التميز بالملبس أكثر وضوحاً. وقد يضطر المرء أن يلبس في مرتفعات جواتيمالا ثوباً طويلاً أو قميصاً مطرزاً؛ وذلك من باب اللياقة أو علامة من علامات احترام الثقافة المحلية أو من باب التضامن معها. وليس هذا بأي حال من الأحوال نوعاً من أنواع الزي التبادلي. فمتى يصبح من الجائز أو من المحتم على الأنثروبولوجي لبس عمامة، أو قلنسوة يهودية، أو جلابية، أو الهويبل المكسيكي Huipil أو الحجاب؟ وبالطبع فإن العادات المحلية تختلف من مكان إلى آخر؛ ولذا تصبح طريقة اللبس المعتمدة من الباحث أو الباحثة منطلقة من موقف يراعي الحيطة الثقافية المفترضة سلفاً. يضاف إلى ذلك تزايد احتمال أن يظل عمل الباحثين الأثنوغرافيين محدوداً داخل مجتمعاتهم؛ مما يجعل القضايا التي تحدثت عنها في إطار البحث الغرائبي محيرة أكثر من اللازم، وخطوط الفصل بينها أقل وضوحاً من ذي قبل. ولذلك يُعاد الآن التفاوض على الممارسات المهنية داخل ميدان البحث لاسيما مسائل مثل

(٢٣) للمظاهر الخارجية سلطة قوية. فها هي دورين كوندو (Dorrine Kondo (1986: 74 في تتبعها المثير لعمليات ذوبان الذات وإعادة اكتشافها في مجال ميدان البحث تفتتح حديثها بنظرة خاطفة ومقلقة لصورتها المنعكسة في الزجاج الأمامي لمحل جزار في مدينة طوكيو عندما كانت تتسوق لصالح "عائلتها" اليابانية المضيفة. وللحظة اكتشفت أنها لا تختلف في شيء - في الملبس، والهيئة والحركة - عن أي ربة بيت تقليدية وفي مقتبل العمر، "امرأة تمشي على نحو مميز لليابانية كانحناء الركبة وسحب قدميها حين تمشي. وفجأة قبضت بشدة على مقبض العربة كي أستعيد توازني؛ وذلك حالما شعرت بموجة من الغثيان تعتريني. . . وكان الشعور بالخوف من ألا أستطيع الخروج من هذا العالم الذي غرقت فيه والذي تغلغل في عقلي ورفض أن يغادره حتى قررت أن أنتقل إلى شقة جديدة؛كي أوجد مسافة بين بيتي ووجودي الياباني". تحشد في تجاوزات ميدان البحث هنا "تجربة" كاملة وفي الوقت نفسه فهي تعرضه للخطر؛ ولذا تذهب كوندو إلى أن مثل هذه التجربة المجسدة ينبغي إعادة تمثيلها بوضوح في الكتابة الأثنوغرافية.

تموضعات الجنوسة والعرق وطرائق تداخلها، وأشكال تمثيل الذات، ونماذج انتظام وسائل الوصول، والمغادرة والعودة ونحوها.

تحويل مسار ميدان البحث

حاولت فيما سبق تحديد ممارسات مترسبة في مجال التخصص، والتي هيئت لعدد من المشاريع الجديدة المختلفة الدخول من خلالها وأحياناً الدخول ضدها في صراع من أجل كسب الاعتراف الأكاديمي بها في منظومة الممارسات الأنثروبولوجية؛ ولذا تغدو الممارسات الراسخة في هذا المجال العلمي معرضة لضغوط كبيرة كلما تضاعف عدد المواضع المعالجة أثنوغرافياً (الحدود الأكاديمية مع "الدارسات الثقافية")، وكلما دخل ميدان التخصص علماء ذوو مواقف مختلفة وأهداف سياسية مبيتة (تحدي "أنثروبولوجيا ما بعد الاستعمار"). لقد كان لتطور مواقف الفئة الأخيرة من الباحثين وأهدافهم مضامين عميقة في إطار عملية إعادة صياغة مجال التخصص ككل؛ إذ يتم الآن إعادة توجيه خط سير ميدان البحث، الذي اكتسب في الماضي هوية ثابتة من خلال الممارسات الفضائية للسفر والإقامة، ومن خلال التداخلات الحية والمنتظمة للمشارك في الملاحظة الميدانية. ويعود الفضل في تحويل مسار البحث إلى مساهمات عدد من الباحثين يأتي في طليعتهم علماء من "السكان الأصليين"، وعلماء "حقبة ما بعد الاستعمار"، والباحثون في مجالات "فئات الشتات"، و"الحدود"، و"الأقليات"، و"النشطون سياسياً"، وأخيراً ظهور علماء يهتمون ببحث حالات خاصة "داخل مجتمع الباحث"؛ ولذا باتت المصطلحات المتداخلة تدل على مواضع وخلفيات معقدة من الاندماج وتعيين الهوية، ولا تدل على هويات غير مترابطة.

تضع باحثة مثل كيرين نارايان Kirin Narayan (1993) تضاد الباحث الأنثروبولوجي من السكان الأصليين مع الأجنبي، وتضاد أنثروبولوجي الداخل مع أنثروبولوجي الخارج موضع مساءلة وشك. فتلك الثنائيات المتضادة – وفقاً لمجادلتها–

ناجمة عن نظام هرمي خلقه الاستعمار، ولكنه رفض اليوم جملة وتفصيلاً. وتظهر نارايان، معولة على نتائج بحوثها الأثنوغرافية في مناطق مختلفة من الهند حيث شعرت بخليط من الانتماء والبعد، كيف أصبح الباحثون "المحليون" يموضعون أنفسهم وجهاً لوجه مع مواقع بحثهم ومع محاوريهم وذلك وفق أساليب شديدة التعقيد ومتعددة. فتغدو حالات الاندماج والتمايز هنا متقاطعة يكمل بعضها البعض أحياناً، وقد تكون مصدر إزعاج في أحيان أخرى. وتواصل نارايان جدلها لتثبت أن الأنثروبولوجيين المحليين مثلهم مثل جميع الأنثروبولوجيين في كل مكان: "ينتمون في وقت واحد إلى مجتمعات عدة (ليس أقلها مجتمع الولادة والمنشأ ومجتمع المهنة الأكاديمية)" (Narayan, 1993: 24). وحين تُزحزح البنية التضادية بين الباحث الأنثروبولوجي "المحلي" والأنثروبولوجي "الخارجي"، فمن المحتم إعادة التفكير في العلاقات الثقافية الداخلية والخارجية، وعلاقات الوطن بما هو بعيد عنه، وعلاقات التشابه والاختلاف، التي تنتظم من خلالها الممارسات الفضائية في ميدان البحث. كيف تُقيد- إذن- سلسلة الممارسات العلمية التي فتحها بحث نارايان وآخرين مثلها بدعوى أن هناك مطلباً تخصصياً علمياً ينادي بضرورة أن يشمل ميدان البحث نوعاً من الترحال - ممارسة النزوح العضوي، الذي يحدد موقعاً أو موضوعاً للبحث المكثف؟

وفق تحليل نارايان فإن البحث الميداني يبدأ ثم ينتهي في نزوح ينفذ عبر حدود قائمة، حواف مفعمة بالألفة والمودة، حيث لا يوجد موقف "أهلي" بسيط لا يحاد عنه. وحينما يتم إدراك هذا الوضع يغدو التنوع الذي تبنته الباحثة في حاجة إلى تحديد واضح. فما معوقات الحركة وشروطها في هذا المحيط؟ وللمرء في هذه الحالة، ولأسباب تاريخية حتمية، أن يكون أقل أو أكثر نزوعاً نحو التهجين أو التنوع، أو نحو التمسك بمحليته، أو نحو تبني موقف "الشتات" (ربما كان أفضل مصطلح يعبر عن تموضعات نارايان المعقدة هنا هو مصطلح الشتات). وفي واقع الأمر، ربما كان من الأفضل الاحتفاظ بلقب أنثروبولوجي "محلي" أو "أهلي"؛ ليدل على شخص تقوده سفريات بحثه من وإلى

قاعدة وطنية محددة، ومصطلح "السفر" هنا ينبغي فهمه بصفته يمثل مساراً غير مباشر ينطلق من الجامعة أو موضع آخر يهيئ للباحث منظوراً تحليلياً أو مقارنا يتأمل من خلاله موضع بحثه/ إقامته. ومن هنا تتم المحافظة على عملية موضعة الوطن والخارج في فضاءات متميزة عن بعضها البعض. وعلاوة على ذلك لا يتهيأ لكل الباحثين قاعدة انطلاق ثابتة سواءً كانت من الجامعة أو من ميدان البحث ذاته، وبدلاً من ذلك تؤدي الجامعة والميدان معاً دوراً أساساً بصفتهما موقعين متقابلين في مشروع مقارن دائم الحركة. وتصبح الجامعة والميدان في هذه الحالة تمثلان سلسلة متصلة لا متعارضة من الممارسات، التي تفصل بين استكشافات وتحولات وحالات عودة الباحث المحلي أو الأهلي، وما يشابهها في حالات الشتات وما بعد الاستعمار[٢٤].

ولذا يصبح شرط اشتمال البحث الميداني الأنثروبولوجي على نوع من السفر غير مقبول لتبرير عملية تهميش الباحثين "المحليين" كما كانوا يوصفون في الماضي؛ أي: أنه ينبغي فهم مصطلحات المسارات والجذور وأنواع السفر/ الترحال بصورة واسعة أكثر مما كانت عليه الحال في الماضي.

وإذا ما نظرنا إلى بحوث كل من ماري هيلمز Mary Helms (1988)، وديفيد سكوت David Scott (1989)، وإيمتاف غوش Amitav Ghosh (1992)، وابلي هووفا ورفاقه Epeli Hau'ofa et al (1993)، وتريشيا تييوا Teresia Teaiwa (1993)، وبن فيني Ben Finney (1994)، وأيهوا أونغ Aihwa Ong(1995) وغيرهم من الباحثين، لوجدنا أنهم عززوا الوعي المتزايد عن مسارات سفر متعارضة مع ما هو سائد في الغرب - إن تقاليد الحركة والترحال والتداخلات التواصلية لم تعد توجه على نحو مؤكد من قبل "الغرب" ولا من قبل نظام ثقافي - اقتصادي عالمي. وتتبع هذه المسارات مسالك تقليدية

(٢٤) ولمناقشة أطول للتراكيب المعقدة وغير المتشابهة في إطار علاقات السكان الأصليين مع جماعات الشتات ومواقع ما بعد الاستعمار يمكن الرجوع إلى الفصل العاشر من هذا الكتاب.

وحديثة داخل وعبر دوائر عبر أممية وأقاليم دولية. ويخلق الاعتراف بهذه المسالك فضاءً للسفر والترحال (وللبحث الميداني) لا يبتدئ عادة من مدن أمريكية وأوروبية رئيسة أو من أماكن تابعة لها في بلدان أخرى. وإذا ما أريد الاحتفاظ - كما هو متوقع - بأي شكل من أشكال السفر أو النزوح من حيث هو عنصر أساس من عناصر ميدان البحث المهنية، فلابد أن تُعنى إعادة صياغة "ميدان" البحث العناية بمضاعفة سلسلة المسارات والممارسات المقبولة.

وتساعد أيضاً العناية بأشكال السفر المختلفة في توضيح كيف شكلت في الماضي الفضاءات المفتوحة للبحث العلمي من خلال السكوت عن التجارب العالمية وخاصة تجارب وخبرات الناس الذين تتم دراستهم. وعموماً كانت موضعة السكان "المحليين" تعني أن بحثاً تداخلياً مكثفاً قد أُجري في ميدان محصور مكانياً ولم يجرِ مثلاً في فنادق كبيرة أو مدن رئيسة، أو في سفن مبحرة، أو في مدارس تبشيرية أو جامعات، أو في حافلات نقل الحجاج، أو في مواضع تزخر بمواجهات عبر ثقافية(٢٥). وبصفة ميدان البحث ممارسة غربية للترحال ترتكز على رؤية تاريخية، رؤية نابعة من تجارب التداخل العالمي "Worlding" وفق وصف غياتري سبيفاك Gayatri Spivak، والتي ينقسم فيها الناس إلى فريقين، فريق لا يهدأ ولا يقف عند حد، بينما الفريق الآخر ثابت في مكانه لا يميل إلى التنقل والحركة. ومن هنا يُختزل أصحاب الخبرة بالشؤون المحلية إلى مخبرين "محليين". وتسهم نزعة تهميش ممارسات السفر والرحلة - التي يقوم بها كل من الباحث ومستضيفيه - في تدجين البحث الميداني؛ فيصبح عبارة عن سكنى تفاعلية مثالية لا يمكن

(٢٥) أشير هنا بالطبع إلى النماذج المعيارية والضغوط المصاحبة لها. فقد تم إنجاز الكثير من البحوث الميدانية خارج "القرية" أو موضع الميدان ذاته، وهذه الممارسة مسموح بها في الأنثروبولوجيا طالما كان البحث يُؤدى في مكان متاخم لموضع مركزي يتم في إطاره مواجهة مكثفة. وفي تقاليد علمية أخرى، مثل اللغويات التي تعتمد على الاستنباط والكتابة، يصبح ميدان البحث محصوراً في الفنادق والجامعات، والتي تعد مواضع بحث أولية، ولكن مثل هذه الممارسات لا تشجع كثيراً في مجال الأنثروبولوجيا.

النظر إليها كما لو كانت ممارسة عابرة حتى لو كانت مؤقتة. إن محاوري الأنثروبولوجي من السكان الأصليين عادة ما ينظرون إلى الأشياء على نحو مختلف عن نظرته الخاصة، ولكن هذه الحقيقية لم تعكر نقاء صورة التخصص العلمي عن ذاته(٢٦).

ما تزال الأشكال البديلة من الرحلة/ ميدان البحث، محلية كانت أم مهجرية، تجابه عدداً من المشاكل شبيهة بتلك التي تواجه البحث التقليدي. فهناك مشاكل الاغتراب والتميز، وسوء الفهم، والتنميط، والتفاوض السياسي على معاني مواجهة الآخر.

يورد غوش Ghosh ملحوظات حادة عن عنف احتمال سوء الفهم وصور القولبة النمطية، لتصبح أجزاءً مكملة لبحثه بصفته أستاذاً جامعياً هندياً في قرية مصرية. ويتحدث إبلي هووفا في بحثه عن "أوشينيا" مترابطة، ولكنه يتحدث بصفته تونغاناً Tongan يعيش في فيجي، وهو مكان لم يتجاهله مستمعوه المتنوعون من سكان الجزر الأخرى. وفي الوقت ذاته نلحظ أن مسارات أثنوغرافيين ومقابلاتهم مثل غوش وهووفا تختلف عن المسارات والمقابلات المطروقة من قبل الباحثين الميدانيين التقليديين والمقيمين إقامات مؤقتة في أماكن بحوثهم. فأمثال غوش وهووفا من الباحثين لا تقتضي بحوثهم مرجعية جامعة غربية كمنشأ لبحوثهم، أو كموضع "مركزي" تتراكم فيه النظريات. وربما اشتملت مقابلاتهم البحثية على علاقات هرمية، لكنها علاقات لا تفترض سلفاً تمتعهم بحصانة وميزات "الرجل الأبيض". وقد تعتمد أعمالهم، وقد لا تعتمد، على دوائر استعمارية وبعد استعمارية لإمدادهم بالمعلومات، والتسهيلات، وسلطات النفوذ اللازمة؛ لتنفيذ مهامهم. فهووفا - مثلاً - ينشر أعماله في كل من تونغان وفيجي وإن كان حريصاً على

(٢٦) ولذا فقد لدغ كثير من الباحثين الأنثروبولوجيين من خلال هجوم يشابه هجوم ديلوريا Deloria وخاصة في كتابه (1969) Custer Died for Your Sins. حيث يبدو الزائر المفترس الذي وصفه في كتابه صورة هزلية لا يمكن تمييزها عن صورة السائح. وبطريقة عدوانية تمت " موضعة " الباحثين الأنثروبولوجيين، وتم تجريدهم من شخصيتهم الواثقة في صورتها الذاتية.

الحديث فقط عن "أوشينيا" القديمة/ الجديدة. وهنا يختلف عن غوش، الذي ينشر أعماله في الغرب على نحو حاسم ولكنه ليس حصريًا. ولعل اللغة أو اللغات التي يستعملها علم الأنثروبولوجيا، والمتلقين الذين يخاطبهم، ودوائر النفوذ الأكاديمية والإعلامية التي يحتكم إليها تكون كلها متنافرة مع بنى الاقتصاد الدولي السياسي التواصلية، وإن قلت الحالات التي لا ترتبط معها. وليس أدل على ذلك من أن كتاب هووفا ورفاقه، "أوشينيا الجديدة" New Oceania، كان قد سلم لي مناولة باليد[٢٧]. ولأن الكتاب قد نشر في سيوفا Suva، فلم يكن متوقعاً أن يصلني عن طريق شبكة قراءاتي المعتادة. فهل يستطيع عمل أُنجز وتمركز على هذا المنوال التأثير في سياقات الأنثروبولوجيا الأمريكية والأوروبية؟ وما الحواجز المؤسساتية التي ستعترض طريقه؟ وكما يذكرنا طلال أسد، فإن سلطة تحديد المتلقين، وسلطة التحكم في الأعمال المنشورة وكذا الترجمة عادة ما تكون كلها موزعة على نحو غير متوازن (Asad, 1986).

لم يعد مصطلح "أنثروبولوجي متأصلاً محلياً" "Indigenous Anthropologist"، والذي سُك منذ بداية تركيز التخصص العلمي في حقبة ما بعد الاستعمار/ الاستعمار الجديد، مناسباً لوصف سلسلة طويلة من العلماء الباحثين في شؤون مجتمعاتهم الوطنية. وهنا يظهر لنا عدد من القضايا الصعبة. فكيف يعرف مفهوم "الوطن"؟ وإذا كان الأمر يخلو - كما افترض هنا - من أية مرجعية ضمنية يمكن إضفاؤها على الأثنوغرافيا والتواريخ المتأصلة محلياً، فما الذي يحدد مرجعيتهم المتميزة ويمنحهم سلطة شرعية؟ وكيف لهم نقد وجهات النظر الراسخة وإكمالها منذ زمن بعيد في مجال التخصص؟ وأية شروط يجب توافرها للاعتراف بأهلية المعرفة المحلية المتفوه بها من قبل علماء محليين كي تصبح ضمن بوتقة "المعارف الأنثروبولوجية" المقبولة؟ وأية أنواع من النزوح، والمقارنة،

(٢٧) شكراً لتريشيا تيوا Teresia Teaiwa والمزيد من المعلومات عن موضعها "المحلي" المعقد يمكن الرجوع إلى Joannemariebrker and Teaiwa (1994).

واتخاذ مسافة بعدية مناسبة، يمكن اشتراطها للاعتراف من قبل مراكز التخصص بالمعارف العائلية والتاريخ الشعبي، ومن ثم عدّها معارف أثنوغرافية جادة أو نظرية ثقافية؟

يتضمن علم الأنثروبولوجيا على نحو احتمالي شخصيات متنوعة من المقيمين والمسافرين، والذين تختلف حالات نزوحهم من أو سفرهم في "ميدان البحث" عن ممارسات الميدان الفضائية التقليدية. فحتى الغرب ذاته أصبح موضوع دراسة وبحث من مواضع مختلفة البعد ومتشابكة. والآن يعني "الخروج إلى" ميدان البحث في بعض الأحيان "العودة إليه"، أي: أن الأثنوغرافيا أصبحت "دفتر ملحوظات عن العودة إلى بلد الأصل". ففي حالة عالم عاش في الشتات ربما أصبحت "العودة" عبارة عن عودة إلى مكان لم يعرفه شخصياً ولكنه ينتمي إليه على نحو غامض وقوي. إن حالة العودة إلى ميدان البحث ليست مماثلة لحالة الخروج إليه، فهناك مسافات وعلاقات انتماء ونسب ذاتية على المحك.

برزت في الأنثروبولوجيا الأمريكية والأوروبية حالات من الوعي المتزايد بهذه الاختلافات وذلك خلال العقود الحالية. وقد وضح ديفيد سكوت David Scott في مناقشة مهمة بعض المواضع التاريخية التي ما زالت تحد من ظهور دراسات "ما بعد الاستعمارية" "Postcoloniality" في علم الأنثروبولوجيا، حيث يقول:

وفي دراستين منفصلتين أثار كل من طلال أسد Talal Asad (1982) وأرجون أباديوراي Arjun Appadurai (1988b) قضيتي "المكان" والأنثروبولوجيين الغربيين، فاقترحا حتمية دراسة المزيد من هؤلاء الباحثين للمجتمعات الغربية؛ لكي تقوض حالة عدم التوازن السائدة في الممارسات الأنثروبولوجية. وهذه بكل تأكيد خطوة في الاتجاه الصحيح نظراً لأنها ستقوض الفكرة السائدة القائلة بأن الذات الفاعلة غير الغربية لا يمكنها الحديث إلا في حدود ثقافتها المحلية الخاصة. وعلاوة على ذلك، يمنح هذا التوجه ميزة خاصة لإمكانية التحرك جيئة وذهاباً بين مختلف الفضاءات الثقافية. غير أنه سيبدو توجهاً قد يؤدي - في الوقت ذاته - إلى

تثبيت الحدود الإقليمية المرسخة استعمارياً وإعادتها، والتي يتم تشجيع جيل ما بعد الاستعمار على الحركة في نطاقها: مركز/تخوم - وعلى نحو نموذجي، مركز سيطرة الاستعمار الجديد وتخوم النشأة والمصدر. فما زال الأنثروبولوجيون الأمريكيون والأوروبيون يستطيعون الذهاب إلى أي مكان يشاؤون بينما يظل الباحثون المنتمون إلى جيل ما بعد الاستعمار ملازمين لأوطانهم وإلا عليهم الذهاب للغرب. ويتعجب المرء عما إذا لم تكن هناك مشاكل أكثر أهمية في كل من بومباي أو كنجزتون أو أكرا؛ لينهمك في دراستها مثقف ما بعد الاستعمار من بابوا غينية الجديدة بدلاً من ذهابه إلى فيلادلفيا مثلاً (Scott, 1989: 80).

ليس من السهل الهرب من قوة استقطاب الحقل "الغربي" كما بينت بوضوح مناقشة سكوت في هذا السياق لأعمال الكاتب الهندي إمتاف غوش. ولكن سكوت ناقش أيضاً مسألة "تحرك" الأنثروبولوجيين جيئة وذهاباً عبر الثقافات، والتي لا ينبغي - كما ذهب - أن تقلص من حالات التحرك بين مراكز النظام العالمي وتخومه. إن بحوث الأثنوغرافيا المعاصرة - بما فيها بحوث سكوت نفسه من جامايكا عبر نيويورك إلى سريلانكا - هي بالضرورة "ترحال/ سفر في الغرب" (مقولة غوش التي استشهد بها سكوت، 82). وهي أيضاً سفر في، وضد، ومن خلال الغرب.

لم يعد علم الأثنوغرافيا ممارسة معيارية يقوم بها أجانب زائرين/ دارسين لمن هم بالداخل، ولكنه أصبح حسب تعبير نارايان ممارسة تهتم بـ"هويات متغيرة في علاقاتها مع أناس وقضايا يسعى الأنثروبولوجي جاداً في سبيل تمثيلها جميعاً (Narayan, 1993: 30). أي أن كيفية التفاوض على نحو علائقي ومن خلال سياقات تاريخية محددة تشكل إجراءات تحديد المواد والمواضيع المتناولة علمياً من خلال الأثنوغرافيا. وتجعل جل هذه الإجراءات العلائقية المعقدة التي تصدر حاليًا أكثر وضوحاً. فمثلاً أجرت بولا إبرون (Paula Ebron 1994, 1996) أبحاثاً عن مغني المدائح المعروفين بماندينكا Mandinka والموجودين في كل من غرب أفريقيا والولايات المتحدة الأمريكية حيث يتوافر هناك

متلقون يقدرون فنهم. فجاء بحثها الأثنوغرافي متعدد المواضع، وكما عرضت بوضوح، أصبح العمل ذاته متشابكاً مع دوائر رحلة الثقافة في عالم الموسيقا والسياحة. كما أنجزت بحثها في ظل صراع مع تاريخ ابتكارات الغرب لما تعنيه أفريقيا - استشهدت بميوديمب - Mudimbe (1988) وفي ظل إسقاطات رومانسية مثلت رد فعل الأمريكيين المنحدرين من جذور أفريقية نحو تاريخ طويل من العنصرية. أي أن إيرون تحركت ضمن هذه السياقات المتقاطعة. بل لم يعد من الممكن الحفاظ على "أفريقيا" بعيداً هناك، فقد باتت جزءًا مانحاً للقوة وجزءًا إشكاليا من تقاليدها الأفريقية الأمريكية، وباتت أيضاً تشكل مراوحة مرحلية - غير ثابتة - في تاريخ من الشتات وحالات العبور والعودة المستمرة (انظر الفصل العاشر). ويتضمن هذا التاريخ بحوثها الأثنوغرافية ومواضعها التي تعد تفاوضاً علائقياً حول "ذوات في خضم الاختلاف"، أي فضاء يدعي فيه امتلاك المعاني الثقافية كل من مغني المدائح والسائحين وعلماء الأنثروبولوجيا ويتفاوضون حولها. ويشمل ميدان بحثها أيضاً المطارات التي يعبر من منافذها كل هؤلاء المسافرين.

ودوماً ما شكلت الروابط مع السكان "الأصليين" أو مواطني "ما بعد الاستعمار" أو جماعات "الشتات" أو "الأقليات" قضية مهمة في أسلوب التفاوض على "ميادين" البحث العلمي. فيعرف علماء من أمثال روزالدو Rosaldo (1989)، وكندو Kondo (1990)، وبيهار Behar (1993)، وليمون Limon (1994) الممارسات الفضائية في نطاق ميادين بحوثهم بصفتها سياسة مواقع، وبصفتها تغييرًا تنظيمياً للمواقع بين ما هو داخلي وما هو خارجي، وباعتبارها مراوحة بين حالات الاندماج والابتعاد. فتوضع "مسافة البعد" الأنثروبولوجية المعتادة موضع ريبة وشك، ويتم طمس معالمها؛ ليعاد تنظيمها من جديد على نحو علائقي مترابط. وعادة ما يعبرون عن معلوماتهم المعقدة عن مواقع وظروف معينة عن طريق إستراتيجيات نصية يجسد فيها الباحث/ المنظر المسافر دور السارد فيحتل مكانة بارزة. ولا ينبغي النظر إلى هذه الإستراتيجيات بصفتها معياراً علميًا جديدًا، بل ينبغي النظر إليها بصفتها تدخلاً نقديًا ضد الصوت السلطوي النصي المختفي كجسد بلا

روح بدعوى الحفاظ على حيادية السرد. فلا يوجد هناك شكل سردي أو أسلوب كتابي مناسب بطبيعته للتعامل مع سياسة الموقع. وربما اختار باحثون آخرون غير هؤلاء ممن يعملون مع أو ضد أنثروبولوجيا غربية ما زالت مسيطرة إلى حد بعيد تبني بلاغة سردية موضوعية لا تعبأ بالمشاعر الذاتية ومجردة من الإدهاش والتأمل الذاتي. ولعل لنا في ديفيد سكوت وطلال أسد خير مثال لهذا التوجه، ومع ذلك فإن خطاباتهما العلمية هي خطابات الالتزام السياسي الصريح، وخطابات علماء في مواقع محددة، ولهم مواقف صريحة وليسوا مجرد ملاحظين محايدين. وتتوافر للباحث الرحالة الراغب في التموضع في مواقع محددة سلسلة من الأساليب السردية والبلاغية للتعبير عن مواقفه - منها ما هو شخصي وما هو مجرد لا يتأثر بالشعور الشخصي، ومنها ما هو موضوعي وما هو ذاتي، ومنها ما هو مجسد وما هو عكس ذلك. فكما أشارت دونا هاراواي Donna Haraway فإن الوسيلة الأسلوبية الوحيدة المستثناة هي "الحيل الاسطورية" (Haraway, 1988).

***

كان معظم الباحثين الأنثروبولوجيين الواردة أسماؤهم في المقطع السابق قد قاموا بأبحاث شبيهة بالأبحاث التقليدية السائدة في مجال التخصص، سواء كان البحث موجهاً نحو "الخارج" أم نحو "الداخل". وقد أسهم كل هذا في بقائهم، بل - حقيقة - في نجاحهم في المجال الأكاديمي حتى لو عملوا على نقده والتحريض على انفتاحه. إن وظيفة كسب التأهل لأداء بحث ميدانيٍّ "حقيقي" - مكثفاً وبعيداً عن مقر الجامعة - ما زالت قوية. وفي الواقع فإن بحثاً أثنوغرافياً ينفذ داخل انتماءات الشتات ربما قُبِل في سهولة تفوق سهولة قبول بحث تكون روابطه ذات علاقة بالسكان المحليين أو الأصليين، بغض النظر عن تضادهما. (ولنتذكر أن هذه المواضع متداخلة في اتساق متواصل ولا تقع على طرفي نقيض). فمواضع/ انزياحات الشتات تتضمن في بنيتها ارتحالاً وابتعاداً يشمل عادة المواقع المدنية الكبرى. أما مواضع/ مناطق تنقل السكان الأصليين، وبالرغم من اشتمالها

على الترحال، فهي متمركزة بطريقة تجعل المدينة الكبرى والجامعة تبدو بالنسبة لها تخوماً. وسبق أن ألمحت إلى أن النزوح، أو "التنقل" بين المواقع الثقافية كما سمَّاه سكوت، يظل ميزة أساسية في ميدان البحث الأنثروبولوجي. فهل يمكن توسيع معنى النزوح هنا ليشمل الارتحال من وإلى الجامعة؟ وهل يمكن النظر إلى الجامعة ذاتها بصفتها موقعاً من مواقع ميدان البحث - موقع تجاور ثقافي، وموقع اغتراب، وموقع ممارسة طقوس الانتقال من حال إلى حال، جسر عبور وتعلم؟ فتحت ماري جون (1989) Mary John الباب على مصراعيه لمثل هذا الاحتمال وذلك من خلال مناقشتها المتنبئة بظهور "أنثروبولوجيا تسير عكس الاتجاهات السائدة" خاصة بدراسات الحركة النسوية لمرحلة ما بعد الاستعمار: الإكراه على السفر "غرباً" والرغبة فيه، والتعايش مع أدوار غير ثابتة في حالة العلاقة بين الأنثروبولوجي والمخبر المحلي. فكيف إذن تغير الرحلة عبر الجامعة موقع "المواطن المحلي"، حيث يحافظ الأنثروبولوجي على روابط السكنى والقرابة، أو الانتماء السياسي الذي يتعدى مجرد الزيارة مهما كانت مكثفة؟ وقد قامت أنجي تشابرام Angie Chabram (1990) بدراسة تغير المواقع في تصويرها المثير لأثنوغرافيا التشيكانو "المضادة". وهنا ربما حصل تداخل بين مساري "الأقلية" والمواطن "المحلي"، فكلاهما متجذران في حياة "الجماعة" (أياً كان تعريفها)، ويُسيران من خلال الحياة الأكاديمية.

وعندما تخدم الأثنوغرافيا أولاً أغراض ذاكرة الجماعة وتنقلاتها جاعلة ضرورات المقارنة المعرفية أو العلمية تحتل مركزاً ثانوياً، فإن هناك توجهاً لإحلالها مكانة دونية؛ لتصنف بصفتها مجرد "أنثروبولوجيا تطبيقية"، أو "تاريخ شفهي"، أو نوع من أنواع "الفلكلور"، أو "صحافة سياسية" أو "تاريخ محلي". ولكن كلما أصبح البحث الميداني متجذراً ومسيراً وفق واحدة من الطرائق التي تتبعتها هنا، فربما أولى العديد من الباحثين اهتماماً متجدداً بالبحث التطبيقي، والتاريخ الشفهي والفلكلور مجردة كلها من تقاليدها الأبوية. تعد أعمال التاريخ الشفهي/ الحركة الجماعية التي أنجزها العاملون على مشروع الباريو El Barrio في مركز نيويورك للدراسات الوبرتوريكية مثالاً يتكرر

الاستشهاد به كثيراً (راجع بنمايور Benmayor, 1991 وجوردن Gordon, 1993). ففي دقة متناهية تدمج دارا كولهين سبيك Dara Cullhane Speck في عملها An Error in Judgment (1987) الذاكرة الجمعية مع الدراسات التاريخية، والدفاع عن الحقوق السياسية. وبصفتها باحثة شاذة جنسياً تشارك وتلاحظ جماعة تتكون الغالبية العظمي منها من ذكور شاذين، تقدم إسثر نيوتن Esther Newton في بحثها دمجاً نموذجياً بين التاريخ المحلي والنقد الثقافي كي تتحدث على نحو دقيق ومفصل عن الحالات المهمشة اجتماعيا (Newton, 1993a). ويعد بحث إيبلي هووفا عن تونغان مثالاً تطبيقياً آخر (هذا البحث يختلف عن بحوثه الغرائبية عن ترنيداد ودراساته الأخرى عن بوبا غينية الجديدة حيث كان أجنبياً مختلفاً جاء من الباسفيك). وحين عاد هووفا إلى موطنه في تونغان اضطر إلى الكتابة في أكثر من لغة واحدة وفي أساليب متنوعة؛ كي يسبر أغوار ردود الأفعال المحلية عن التغريب ويؤثر فيها. وقد استطاع الفصل بين كتابته التخصصية وكتابته التدخلية في الشؤون السياسية المحلية وكتابته الهجائية عنها (Hau'ofa, 1982). إن هذه الخطابات المختلفة- من وجهة نظره - متصلة مع بعضها البعض، وربما كان هناك كتاب آخرون غيره يميلون إلى عدم التمييز بينها مطلقاً.

ولكي ينجز المرء بحوثاً أنثروبولوجية مهنية فلابد له من المحافظة على تواصل وارتباط دائم مع المراكز الجامعية ودوائر نشرها ومجتمعاتها العلمية. ولكن إلى أي مدى ينبغي أن يكون هذا الارتباط وثيقاً؟ وإلى أي مدى يمكن أن يكون محورياً؟ ومتى يبدأ المرء بفقدان هويته التخصصية عند الهوامش؟ ومثل هذه الأسئلة غالباً ما تقابل جل الباحثين الذين يعملون لصالح الحكومات، والشركات، والمنظمات ذات النشاط الاجتماعي، والجمعيات المحلية. وما تزال هذه الأسئلة تقلق وتؤثر في توجهات أعمال عدد من الأنثروبولوجيين المختلفين موقعاً ومكانة ممن تحدثت عنهم في سياق هذا البحث. والجامعة - علاوة على ذلك - ليست موقعاً واحداً، وبالرغم من أنها قد تكون ذات جذور غربية، فهي في أماكن غير غربية تعد موقعاً مهجناً وعبر ثقافي. وكما تبين بوضوح مجموعة

المقالات التي نشرها حسين فهيم في كتابه الرائد عن الأنثروبولوجيا المتأصلة محلياً في البلدان التي لا تنتمي للمنظومة الغربية (1982م)، فإن الجامعة تصبح قاعدة انطلاق مهمة للعمليات الأنثروبولوجية، خاصة وأن لها ارتباطات قوية مع الأمة، والتطور، والإقليم، ولها ارتباطات أيضاً بتشكل سياسات ما بعد الاستعمار سواء في صوره الجديدة أو في حركات مناهضته. ومن حيث المبدأ - على الأقل - فإن الجامعات تعد مواقع مناسبة للنظريات المقارنة، وتعد أيضاً مواقع للتواصل والجدل النقدي بين العلماء والباحثين. أما التفسيرات الأثنوغرافية أو الأثنوتاريخية، التي ينتجها أشخاص لا ينتمون إلى جامعة معينة، فلا يعترف بها من حيث هي أعمال بحثية علمية، بل ينظر إليها من حيث هي معلومات محلية تعوزها الخبرة والبراعة العلمية. فالأبحاث المنتجة لهذه المعلومات لا تعد في الأنثروبولوجيا أبحاثاً ميدانية، مهما كانت مكثفة أو ناتجة عن تداخل تواصلي عميق.

أما "آخر" التخصص فيتمثل في صورة "المؤرخ المحلي"، والذي يختصر في صورته الكثير من القضايا الحدودية مثار الجدل هنا. ولعل عملية إدماج مؤرخ الأحداث وحافظ سجلات الجماعة المتصور هنا في ميدان البحث التقليدي تغدو أصعب من إدماج الباحث في حالات شتات ما بعد الاستعمار، والباحث في الأقليات المعارضة، أو حتى المواطن المحلي الرحالة. فهو عادة ما يوصم بقلة الحركة، وقلة الخبرة المهنية مع زيادة الحماس العاطفي، وينظر إليه كما ينظر إلى النشطين السياسيين وعمال الثقافة حيث يفتقرون جميعاً للقدرة على خلق "مسافة" مهنية بينهم وبين مواضيع اهتمامهم. وكما لحظنا سابقاً، فقد تم تطبيع هذه المسافة في مجال الممارسات الفضائية في "ميدان" البحث، ذلك المكان المحدد سلفاً لدخول الباحث ومغادرته. فالحركة من وإلى الميدان البحثي تعد أساساً في عملية تفسير المعطيات، وفي عملية التحكم في عمقها وحرية التصرف فيها، وفي مدى انهماك الباحث في موضوع بحثه وقدرته على تصور "المشهد عن بعد" (Levi-Strauss, 1985).

ومع ذلك يُتفاوض الآن على الحدود التخصصية التي مازالت تحافظ على بقاء المصادر المحلية الموثوق بها محصورة في مواقع المخبرين المحليين. وما يزال من السابق لأوانه رؤية ما ستؤول إليه الأمور بعد إعادة رسم الحدود؛ فأي من الممارسات الفضائية ستستُوعب من تقاليد ميدان البحث الأنثروبولوجي المطورة، وأي منها سيُستَبعد؟ ولكن ربما كان من المفيد في هذا السياق التساؤل عما إذا كان تصور البحث الميداني من حيث هو رحلة سيساعد في تفسير قضية أثيرت مؤخراً في حلقة بحث رئيسة عن التنوع، والتي وردت ضمن مناقشات الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية. وهذه القضية تكمن في حقيقة انضمام أعداد محدودة فقط من أقليات أمريكا الشمالية إلى العمل في ميدان البحث الأنثروبولوجي. ولا شك أن الأنثروبولوجيا تجد صعوبة في التوفيق بين أهداف التحليل عن بعد وطموحات "المفكرين العضويين" المنتمين إلى مدرسة غرامشي. فهل واجه التخصص العلمي على نحو مقبول إشكالية الإقرار بأهلية البحث الميداني "الحقيقي" بين جماعة يشعر المرء بعدم الرغبة في الابتعاد عنها؟ فما زالت - ومنذ زمن بعيد - مغادرة مكان البحث والابتعاد عنه تشكل ممارسة مهمة من ممارسات البحث الميداني الفضائية. ولكن كيف يتمكن التخصص من إيجاد حيز ملائم للبحوث التي عادة ما تدور حول العودة وإعادة الصفات الإقليمية، والانتماء - الروابط التي تتعدى مجرد كسب الألفة بصفتها واحدة من الإستراتيجيات البحثية؟ يقدم روبرت الفيريز Robert Alvarez (1994) مناقشة مستفيضة لهذه القضايا حيث يظهر لنا كيف ترتفع وتنخفض في مجال التخصص قيمة البحوث العلمية المعنية بدراسة مجتمعات مختلفة عن السائد وعلى نحو يميل إلى إعادة إنتاج سيطرة ثقافة الرجل الأبيض.

ولذا يصبح تعريف مفهوم "الوطن/ النزل الدائم للإقامة" قضية مهمة في هذا السياق. كيف إذن يُحافظ على بقاء المجتمعات المحلية وكيف يُعاد ابتكارها من جديد وخاصة في خضم أوضاع المحلية/ العالمية الراهنة حيث تبدو حالات التشرد عن الوطن وكأنها القاعدة وليس الاستثناء (انظر بامر Bammer، 1992)؟ هناك حاجة ملحة لمناقشة

الثنائيات المتناقضة مثل ثنائية الوطن والخارج، وثنائية السكون والحركة (كابلان Kaplan، 1994). وقد طُبعت هذه الثنائيات على امتداد خطوط الجنوسة (الأنثى، فضاء المنزل الداخلي في مقابل ترحال الذكر)، والطبقة الاجتماعية (النشاط العملي الدائم، تحولات البرجوازي في مقابل ثبات الفقير الكسول)، والعرق/ الثقافة (العالم الحديث، غربيون بلا جذور في مقابل "سكان محليين" تقليديين ذوي جذور عميقة). ويُوصى في ميدان البحث بالرحيل إلى مكان آخر بعيد عن الوطن الأم؛ مما يفسر "الوطن" وكأنه مكان المنشأ ومصدر تشابه الذات مع من حولها. مع أن الدراسات النسوية ودراسات المثلية الجنسية تشير- وربما على نحو حاد - إلى كون الوطن ذاته مصدراً من مصادر الاختلافات القلقة. هذا بالإضافة إلى أن ملازمة الوطن أو حتى ابتداع وطن للبقاء فيه تغدو نشاطاً سياسياً، شكلاً من أشكال الصمود أمام زحف قوى العولمة، التي تجبر الكثيرين على النزوح والسفر. وعلى أي حال فلن يكون الوطن مكان جمود وثبات. وهذه المؤشرات القليلة، ومن الممكن استعراض عدد أكبر منها، كافية لمساءلة الافتراضات الأنثروبولوجية، التي تنادي بارتباط ميدان البحث بالرحلة والخروج بعيداً عن أرض الوطن بحثاً عن حالات مختلفة عما هو سائد فيه. فإلى أي حد تظل هذه الافتراضات مستمرة في ممارسات "إعادة توطين" ميدان البحث محلياً (Marcus and Fischer, 1986) وممارسات "دراسة" موضوع معين بعناية وعن قرب داخل مجتمع الباحث أو الباحثة (Nadar, 1972). وهكذا يظل الميدان في مكان آخر حتى لو كان داخل سياق المرء اللغوي أو القومي.

وتمدنا كاميلا فيسويسوران Kamela Visweswaran (19949) بدراسة عن "الوطن" مثيرة للقلق في مرجعيات الممارسة الأنثروبولوجية. وهنا تناقش حاجة الأثنوغرافيا النسوية، وهي جزء من الصراع المستمر ولتحرير الأنثروبولوجيا من النزعات الاستعمارية، إلى الاعتراف بحالات "الفشل" في كل ما له علاقة وثيقة بمشروع الترجمة عبر الثقافية ولاسيما في المواقف المشحونة بعلاقة القوى. ويمكن للأثنوغرافيا هنا مواصلة

الصراع من خلال محاسبة الذات، والإحساس بمواقفها الخاصة، وتحديداً من خلال "تلك اللحظات التي يتصدى فيها أي مشروع لنقاط عجزه" (98). تبني فيسويسوران مجادلتها على صياغة غايتري سبيفاك الشهيرة لما سمته "الإقرار بجهل" الذات السياسية والثقافية، لتثبت أن الأثنوغرافيا النسوية ستكتشف القيود التي تكبلها وإمكاناتها الذاتية عندما تستطيع مجابهة هذا الفشل صراحة. ومن بين الإمكانات الذاتية إمكانية التحرك النقدي "نحو الداخل". ففي فصل من بحثها تحت عنوان "واجب منزلي، لا بحث ميداني"، طورت الباحثة مفهوماً للبحث الأثنوغرافي لا يعتمد على ثنائية الوطن/ الميدان. وهنا لا يعرف "الواجب المنزلي" بصفته نقيضاً لميدان البحث الغرائبي؛ فالقضية ليست قضية ملازمة أرض الوطن أو المنزل أو دراسة الأقربين في مجتمع الباحث أو الباحثة. فمن وجهة نظر فيسويسوران يصبح "الوطن" أو "المنزل" محدوداً في موقع الشخص داخل خطابات ومؤسسات حتمية، يتقاطع موقعه أو موقعها مع مواقع العرق، الجنس، الطبقة، والثقافة. ومفهوم "الواجب المنزلي" عبارة عن مواجهة نقدية مع عمليات التعلم المستترة دوماً (كلمة تشكيل Formation الفرنسية مناسبة جداً في هذا السياق)، والتي تشكلنا بصفتنا ذوات فاعلة. وهنا تتلاعب فيسويسوران بالمعنى التربوي لعبارة "الواجب المنزلي" فتقدمه بصفته ممارسة تربوية نتخلص عن طريقها من كثير مما تعلمناه وذلك بقدر يوازي ما سنتعلمه من خلالها. ويغدو "الوطن" أو "المنزل" هنا موطن صراع نقدي يمد الذات الفاعلة بالقوة والتقييد في الوقت ذاته وخاصة حينما تقوم أو يقوم ببحث علمي. فعن طريق تفكيك ثنائية الوطن/ الميدان، حررت فيسويسوران فضاءً فسيحاً للبحث الأثنوغرافي غير التقليدي سواء كانت وجهته نحو الخارج أو نحو التجذر محلياً.

أما غوبتا وفيرغسون Gupta and Ferguson (1997) فيحثان - في أسلوب قريب من أسلوب فيسويسوران وإن لم يكن مشابهاً له تماماً - على تبني دراسات أنثروبولوجية تركز في "تغيير المواقع بدلاً من تحديدها سلفاً". ولذا يعد مشروعهما إصلاحياً أكثر من كونه مشروعاً تقويضياً. فبينما يرفضان تقاليد البحث المقيد في حيز معين، فإنهما ما زالا

يحافظان على بعض الممارسات المرتبطة منذ القدم بميدان البحث. فما زالت الأنثروبولوجيا في عرفهما تبحث في شأن "الآخرين" وعلى نحو مكثف وتفاعلي. فيذكرانا هنا أن هذا العلم يظل يحتل واحداً من المواقع الغربية القليلة، التي تمدنا بدراسات جادة عن الشعوب غير المألوفة، والمهمشة، وغير المتميزة. ونجد من ضمن عناصر ميدان البحث التقليدية، التي ما زالا يقدرانها ويأملان في الحفاظ عليها، عناصر مثل الانغماس لمدد طويلة في موضوع البحث، والاهتمام بالمعارف التقليدية والممارسات المجسدة، والمطالبة بالإنصات جيداً لما يقوله الآخرون. هذا بالإضافة إلى أن فكرة غوبتا وفيرغسون عن "تغيير المواقع" توحي بأنه حتى لو كان الباحث الأثنوغرافي يحتل موقع المواطن المحلي – أي ساكن أو ساكنة ضمن أفراد المجتمع المحلي – فلابد له أو لها من اتخاذ مسافة بعيدة ومن ثم ترجمة الاختلافات، وتعد هذه الخطوة مرحلة مهمة من مراحل إكمال البحث وتحليله وكتابته. فلا يستطيع أحد أن يكون مطلعاً على بواطن الأمور في مختلف مناحي الحياة المحلية مهما كان شأنه في المجتمع. أما كيف تتم إدارة تغيير المواقع، وكيف تتم المحافظة على الانتماء، والحيطة، والمنظور النقدي فقد ظلت وستظل كلها مسائل رهن القدرة على الارتجال التنظيمي بقدر ارتهانها إلى متطلبات المنهج المتبع. ومهما نتج عن الاعتراف بهذا التوجه من حيث هو توجه إصلاحي لميدان البحث، فلابد من أن يتبعه بوصفه نتيجة حتمية لقبول مقولة سكوت عن "التنقل بين الفضاءات الثقافية"، وليس بالضرورة أن يتم ذلك على محاور المراكز والتخوم الاستعمارية قديمة كانت أم جديدة.

علاوة على ذلك ليس من الضروري أن تكون حالات النزوح عن الوطن نزوحا بين فضاءات "ثقافية"، على الأقل وفق تعريف المصطلح التقليدي، ووفق شروطه في الممارسات الفضائية. وربما افترض أي بحث أثنوغرافي يرتكز على تغيير المواقع بأن الحدود موضع التفاوض والعبور ظاهرة للعيان في مشروع مشترك البناء في "منطقة تماس" محددة (Pratt, 1992). وهذا لا يعني أن الحدود المعنية هنا مبتدعة أو غير حقيقية، ولكنه يعني فقط أنها غير مطلقة وأن من الممكن تقاطعها مع حدود أخرى أو انتماءات محتملة لها

صلة وثيقة بالمشروع. وربما أصبحت هذه المواقع الأساسية الأخرى تشكل مركزاً لحالات تاريخية وسياسية مغايرة، أو مركز انطلاق لمشروع مختلف التركيز. ومرة أخرى ليس بمقدور أي شخص أن يمثل "بتعمق" جميع الاختلافات والانتماءات البارزة. فمثلاً لو كان هناك باحث من الطبقة الوسطى منشغلاً بدراسة طبقة عمال فربما تبين له أن مفهوم الطبقة يشكل في حد ذاته موضع بحث حاسم حتى لو كان موضوع بحثه أو بحثها يركز بشكل واضح في موضع مختلف - ولنفترض أنه يركز في العلاقات بين الجنسين في مدرسة ثانوية. وربما شكلت أو لم تشكل قضية الانتماء العرقي في هذه الحالة موضعَ اختلاف أو انتماء حاسم.

وسيحالف النجاح أي مشروع على محاور معينة، وسيفشل على محاور أخرى (وفقاً للمعنى التأسيسي الذي تحدثت عنه فيسويسوران). ولذا لا ينبغي لنا الخلط بين بحث يعتمد عن وعي كثر أو قل على إستراتيجية تغيير المواقع وآخر يعتمد التموضع عن عمد (دائماً على نحو عدائي) في المجابهة الأثنوغرافية. فبالنسبة لهندي هندوسي يقوم ببحث في مصر قد يغدو الدين مفروضاً عليه من حيث هو عامل تمييز رئيس، مؤكداً بروزه في أي مشروع بحثي أو تقنية زراعية بغض النظر عن رغبة الباحث في تجنبه (Ghosh, 1992). هذا بالإضافة إلى أنه لا ضرورة أن تكون العملية عدائية. ربما كان الباحث ابن أو بنت المجتمع يتموضع داخله بحب وثبات بوصفه فرداً من أفراد العائلة؛ مما يشكل عوائق حقيقية في سبيل سبر أغوار المجتمع وكشف بواطنه. وبالمثل فربما حد من قدرة باحث أو باحثة من "ذوي الميول المثلية" لإبراز أو التقليل من شأن الوضع الجنسي، وهذا يعتمد على سياق البحث السياسي. أو ربما وجد باحث أو باحثة من بيرو نفسه أو نفسها يتفاوض حول الحدود القومية عند القيام ببحثه في المكسيك، ولكنه في الولايات المتحدة سيجد نفسه في تفاوض عنصري. ولنا زيادة عدد الأمثلة هنا ولكن يكفي ما أوردته منها.

ولا يكون أي من هذه المواقع البحثية اختياريا، إذ تفرضها ظروف تاريخية وسياسية

معينة . ولأنها متعددة وظرفية تتقاطع مع بعضها البعض، فليس هناك من وسيلة لضمان منظور مشترك أو تضامن متبادل، أو حتى مشاطرة للتجارب . تنبني ملاحظاتي هنا على نقد لا يرفض سياسة الهوية، والذي عبرت عنه على نحو قوي جون جوردان June Jordan (1985) وطوره عدد من الباحثين سواها (انظر مثلاً ريغون Reagon 1983، وموهانتي (Mohanty1987م) . أما ما يعرف سابقاً في الأنثروبولوجيا عن العلاقات الحميمة، مثل : الصداقة القوية، والقرابة، والتقمص العاطفي، فقد أصبح ينظر إليها الآن بصفتها نوعاً من بناء التحالف . وقلما يُعنى السؤال المعروض هنا بـ" ما الأشياء الأساسية، التي تجمعنا أو تفرقنا؟ " ، ولكنه يولي عناية أكبر بـ" ما الذي يمكننا عمله من أجل بعضنا البعض في اللحظة الراهنة؟ " ومن واقع تشابهنا واختلافنا، ما الذي نستطيع عمله لتوثيق العلاقات، وتقوية التحالفات والتعبير عنها وفق صيغ مقبولة؟ (انظر هول Hall 1986: 52-55 ؛ هاراواي (Haraway 1992: 306-315) . وعندما ينشأ ارتباط عاطفي وثيق ينتج عن دمج الباحث لنفسه في جماعة ما، فكيف يتم التعامل مع حالات فشله في التعبير عن الخطط الضمنية في سياق التحالف القائم دون التعويل على ادعاءات المسافة الموضوعية وتنظيمات الرحيل النهائي؟ (أنظر ليوين Lewin 1995 في وصفها الحساس لبعض هذه القضايا وخاصة في سياق أثنوغرافيا مثلية) .

تتميز الأبعاد السياسية الأثنوغرافية بوضوح من خلال الإصرار على إبراز عمليات تغيير الأمكنة والارتباطات التنظيمية، والتي طالما حجبت نتيجة لفرضيات الحيادية العلمية والألفة الإنسانية . ولكن أي معنى "سياسي" نتحدث عنه هنا؟ فليس هناك مواقف معصومة من التعرض للهجوم أو مواقف تتمتع بحصانة أخلاقية فوق الشبهات . مع أن هناك نزوعاً في السياق الحالي – التحول من الألفة إلى التحالف، والتحول عن المحاكاة إلى التلفظ الصريح – نحو ظهور قواعد صارمة للدفاع عن هذه التحولات . وربما يتم التحرك في اتجاه معاكس لسياسات الحياد القديمة الهادفة إلى التحرر من أي ارتباط – هناك ثنائية واضحة في تقابل مقالات بليغة ومعارضة قدمها كل من روا داندارد Roy d'An-

drade ونانسي شبر- هيوز Nancy Shepper-Hughes في ندوة عقدت عام 1995م حول "الأنثروبولوجيا المعاصرة". ويبدو أن هناك مجازفة بالتخلي عن موقع سياسة النزوع إلى الشك والنقد (ينبغي التفريق بينها وبين التجرد من الأهواء أو الحيادية) في سبيل ضمان عدم المحاباة، أو النقد في سبيل ما دعاه ريتشارد هاندلر Richard Handler 1985 تبعاً لسابير) "التحليل التقويضي". لا يبقي أنموذج التحالف إلا مساحة ضيقة للعمل في المواقف المسيسة؛ مما يغيض كل المتنازعين حول هذه المسائل. وأنا لا أقترح بأن يكون هذا النوع من الأبحاث متفوقاً على سواه أو أنه أكثر موضوعية، فهي أيضاً أبحاث متحيزة ومتموضعة. ولذا لا ينبغي استثناؤها من سلسلة الممارسات البحثية المحددة المواقع المتبارية حالياً من أجل الانضواء تحت مسمى "الأنثروبولوجيا".

※※※

هذه فقط بعض المعضلات التي تواجه الأثنوغرافيا الأنثروبولوجية في أواخر القرن العشرين الميلادي، وذلك كلما كانت هناك إعادة لصياغة أسسها ومساراتها، ونماذج انتماءاتها وانزياحاتها المختلفة. فما الذي بقي من ميدان البحث؟ وما الذي بقي - هذا إذا ما بقي شيء - من التوصية بالسفر/ الرحلة، الخروج من الوطن، "لمباشرة العمل في الميدان"، وللسكنى هناك من أجل التواصل التفاعلي المكثف في سياق غير مألوف (نسبياً)؟ إن أي ممارسة بحثية تُعرف من خلال "تغيير المواقع،" دون التوصية بالانتقال العضوي، والتوصية بالمواجهة الفعلية لمدد طويلة، ربما مكنتنا بعد ذلك كله من وصف عمل ناقد أدبي حريص - كما هي عليه الحال هذه الأيام - على الإلمام بالسياقات الثقافات السياسية في القراءات النصية المختلفة. أو هل يستطيع أي باحث أنثروبولوجي تتبع مختلف المواقع المتغيرة في حياته أو حياتها، وخاصة حالما يتحرر الباحث من فكرة "الميدان" البحثي بوصفه موقعاً محدداً فضائياً من أجل البحث؟ ثم هل يمكن عدّ "الواجب المنزلي" سيرة ذاتية؟

نجتاز هنا حداً غير واضح المعالم، واحداً من المواقع، التي يجتهد التخصص العلمي في تحديد معالمه؟ ومن الجائز بطبيعة الحال عد السيرة الذاتية ذات علاقة بعلم الاجتماع، فمن الممكن أن تتحرك بين قطبي التجربة الذاتية والاهتمامات العامة. والآن تُقبل جرعات معينة من السير الذاتية بوصفها مناسبة لمشاريع النقد الذاتي في إطار الدراسات الثقافية. ولكن كم من ذلك يمكن تقبله؟ أين ينصب حد الكفاية؟ ومتى يصرف النظر عن التحليل النفسي بصفته "مجرد" سيرة ذاتية؟ (يسمع المرء أحياناً شيئاً من البوح الذاتي الخجول في الكتابات الأثنوغرافية ويوصف عادة بـ"الأنانية"، أي النظرية التي تقول: لا يوجد شيء غير الأنا). ويجوز الدفاع عن كتابة أثنوغرافية تدور حول فضاء المرء الذاتي بصفته يمثل جماعة معقدة، وبصفته خلفية لمواضع متغيرة، ومن الجائز أيضاً عد مثل هذه الكتابة إسهاماً فاعلاً يضاف إلى رصيد الأعمال الأنثروبولوجية. ولن تكون - على حسب ظني - مقبولة على نطاق واسع خاصة وأنها لا تمثل بشكل كامل الممارسة الأنثروبولوجية، ولا تتسم بصفاتها على النحو الذي ما زالت تقبل وفق قواعد وقوانين البحوث الأنثروبولوجية التي تؤدى في "ميدان" خارجي. ولذا لن يستطيع المرء التعويل على الحصول على شهادة دكتوراه، أو الحصول على عمل في قسم من أقسام الأنثروبولوجيا، بمجرد أداء بحث يركز في سيرة ذاتية. فعلى الأقل يتطلب إرث الميدان البحثي في الأنثروبولوجيا أن يشمل البحث عن تواصل تفاعلي وجهاً لوجه و"مباشر" مع أفراد مجتمع معين. وما زالت ممارسات النزوح والمواجهة تؤدي دوراً في عملية تحديد الحقل العلمي. ودون هذه الحسابات لن يكون ما نناقشه هنا صيغًا جديدة لميدان البحث ولكن ربما تعد سلسلة من الممارسات المختلفة تماماً.

حاولت في هذا المقال وصف كيفية تأسس مفهوم ميدان البحث في علم الأنثروبولوجيا على ممارسات فضائية محددة، نماذج من الحل والترحال. وناقشت كيف أن تقنين ميدان البحث، ومواقعه، ومساراته، وأبعاده الزمنية، وممارسته على أرض الواقع كانت وما زالت تؤدي دوراً حاسماً في عملية الحفاظ على هوية الأنثروبولوجيا الاجتماعية

الثقافية. ويكثر النزاع في الوقت الراهن وإعادة التفاوض حول مفهوم ميدان البحث، والذي ما زال يشكل علامة فارقة تميز التخصص العلمي. أما أهم العناصر المتنازع عليها في مجال ميدان البحث التقليدي فهو متطلب مغادرة الوطن والتوصية بممارسات معينة في إطار علاقات السفر المعتمدة أصلاً على تعريفات استعمارية وعرقية وطبقية تبنى عادة على مفهوم الجنوسة، والمعتمدة في مجملها على علاقات المراكز مع التخوم، وعلاقات المدن العالمية مع ما يقابلها محلياً. أما متطلب التداخل التواصلي المكثف في محيط البحث الميداني الأنثروبولوجي والمرتبط بالممارسات السابقة فهو أقل إثارة للجدل رغم أن معايير قياس "التعمق" ما زالت تشكل موطناً من مواطن الجدل المحتدم أكثر من أي وقت مضى. فلماذا، - إذن - لا يُتخلص من تركة مفهوم السفر الغرائبي في التخصص، ويُحتفظ فقط بأساليب التداخل التواصلي المكثف المرتبطة بالبحث العلمي؟ وقد ينافح المرء بطريقة طوباوية عن إيجاد حلّ شبيه بهذا الحل، وإن تكن الأمور في الواقع تتحرك في هذا الاتجاه. وقد استبقت ديبورا ديمكو - سيمويلز Deborah D'Amico-Samuels العديد من الملاحظات النقدية السابقة، وذلك في مقال منشور لها حثت فيه على اتباع أسلوب أجرأ في التعامل مع هذه القضايا. فشككت في جدوى تعريفات "الميدان" المنهجية الفضائية التقليدية، وتوصلت في الأخير إلى كون الميدان ليس محصوراً في مكان بعينه بل يوجد "الميدان في كل مكان" (1991: 38). ولكن إذا ما كان الميدان في كل مكان، فلا مكان له إذن. ينبغي ألاّ نفاجأ إذا ما قاومت التقاليد المؤسساتية وأصحاب المصالح فيها مثل هذا التوجه الراديكالي الذي يعمل على تدمير ميدان البحث كما نعرفه. ولذا فمن المحتمل أن تظل بعض أشكال السفر، النزوح المقنن من وإلى مجتمع الباحث (يندر أن يكون مكاناً واحداً على أي حال)، هي القاعدة المعيارية. وسوف يتطلب هذا النوع من "السفر" التخصصي إقامة جدية مؤقتة في الجامعة. وهنا أتوقف على نحو استفزازي عند هذا الفعل المستقبلي الذي لا يخلو من مخاطرة كبرى.

وسيظل مفهوم الرحلة/ السفر - كما أعيد تعريفه وتوسيع معانيه هنا - من المفاهيم

الأساسية المكونة لميدان البحث، على الأقل في المدى القريب. وهذا يعد ضرورة ملحة لأسباب مادية ومؤسساتية. وليس على الأنثروبولوجيا الحفاظ على كيانها التخصصي فقط، بل ينبغي عليها الحفاظ على مصداقيتها داخل المؤسسات العلمية وأمام مصادر دعمها المالي. وحين نأخذ في عين الاهتمام اشتراكها في النسب مع الممارسات البحثية السائدة في حقول أخرى، مثل: العلوم الطبيعية، والعلوم الاجتماعية، فليس من الصدفة أن يدعى الميدان البحثي - في بعض الأحيان - "مختبر" التجارب الأنثروبولوجية. أما قضية الالتزام بمعايير الموضوعية المرتبطة بمنظور خارجي مستقل، فهي ممثلة على نحو قوي في مختلف الأوساط الأكاديمية والحكومية المتحكمة عادة في مصادر الدعم. ولذا سيظل علم الاجتماع الثقافي الأنثروبولوجي يتعرض لضغوط متواصلة؛ كي يعتمد التأهيل لمنهجية تفاعلية ذات روابط ذاتية جماعية مشتركة Intersubjective. وسيُرغم الباحثون على وجوب اتخاذ "مسافة" زمنية ومكانية ما من الجماعات التي يدرسونها. وبالطبع فمن الجائز الدفاع عن المسافة النقدية دون اللجوء أو الاحتكام إلى سلطة عليا مختصة في إقرار الموضوعية العلمية. فالقضية المتنازع عليها هنا هي كيفية البرهنة على المسافة بمختلف أبعادها الزمنية والمكانية والعاطفية في الممارسة البحثية. ففي الماضي، كان ينظر إلى التنحي عن "ميدان" البحث ومغادرته مغادرة فعلية ضماناً مهماً للاستقلالية الأكاديمية، تهدف المغادرة هنا إلى تفريغ نتائج البحث وكتابتها وسط بيئة أكاديمية يشترط فيها توفير عناصر النقد والموضوعية أو على الأقل القدرة على المقارنة. ولكن عملية الامتداد الفضائي في مواقع "داخلية" و "خارجية" في نطاق الممارسة البحثية - كما سبق توضيحها - لم تعد تتمتع بالحصانة التي كانت تتمتع بها ذات يوم. فهل يعثر علم الأنثروبولوجيا على وسائل فاعلة تمكنه من تبني أشكال جديدة من "ميدان" البحث تبتعد به عن النماذج القديمة المرتكزة على السفر بعيداً عن الجامعة، والانقطاع عن الممارسة الفضائية، وفي النهاية تساعده على التحرر من القيود الأكاديمية الصارمة؟

فبينما يتحرك علم الأنثروبولوجيا في تعثر واضح بين جهات ما بعد المرحلة الغرائبية

ومرحلة ما بعد الاستعمار، فإن عملية تنوع معاييره المهنية جارية في مجراها الطبيعي. ويعزز من سرعة هذه العملية بعض القيود المادية، وتستحثها بعض الانتقادات السياسية والفكرية. ففي العديد من السياقات، وبسبب تدني مستويات الدعم المادي، سيتعين على الباحث الميداني الاجتماعي الثقافي أداء بحوثه "بمقابل زهيد". فمن المتعذر الآن على طلاب الدراسات العليا الحصول على الدعم المادي للبقاء لمدد طويلة في الخارج، وحتى دعم التفرغ لمدة سنة لأداء بحث في مجتمع داخل الولايات المتحدة أصبح مكلفاً جداً. وبينما سيحتفظ الميدان البحثي التقليدي بمكانته المهمة، فربما أصبح حال التخصص العلمي ككل يشبه إلى حد بعيد أحوال الأنثروبولوجي "الوطني" السائدة في بعض البلدان الأوروبية والبلدان غير الغربية، حيث تعتمد الزيارات القصيرة المتكررة بصفتها وحدة معيارية ويندر اعتماد البحوث، التي تتطلب سنوات من الزيارات البعيدة المتكررة. ومن المهم التذكر هنا أن البحث الميداني المهني من طراز بحوث مالينوفسكي كانت تعتمد مادياً على تعبئة الدعم اللازم في سبيل تأسيس ممارسات "علمية" جديدة (Stocking, 1984a). أما "أنثروبولوجيا الأنفاق التحتية"، مثل بحث كارين مكارثي براون (تمت مناقشته آنفاً)، فستصبح شائعة على نحو متزايد. وحتى فيما لو كانت نماذج الزيارة "والتجول العميق" ستحل محل أنموذج السكنى المشتركة، ومحل الخيمة في وسط القرية، فإن موروثات البحث الميداني الغرائبي ستظل تؤثر في هيئة "الميدان" البحثي. فهيئته الآن تعد أقل تفرداً، وأقل غرابة، بل أصبح ينظر إليها بصفتها مجموعة من الممارسات البحثية المجسدة، أي نماذج بحثية تتسم بحرية التصرف والاختيار، وحرية تحديد مسافة الابتعاد المهنية، وحرية المجيء والذهاب.

وكنت قد وضعت ميدان البحث ضمن سلسلة طويلة من تقاليد ممارسة الرحلة في الغرب، والتي كانت دوماً محل نزاع واختلاف متزايد. واقترحت أيضاً أن تقاليد السفر الأخرى ومسارات الشتات عندها القدرة على المساعدة في تجديد منهجيات التعامل مع حالات النزوح؛ مما سيؤدي إلى تحولات جذرية في مفهوم "الميدان". يدل مفهوم

" الرحلة " بشكل أو بآخر على ممارسات اختيارية تتمثل في مغادرة مكان مألوف بهدف البحث عن الاختلاف، والحكمة، والسلطان، والمغامرة، وتغيير وجهات النظر. ومن المستحيل حصر هذه التجارب والرغبات على الذكور الغربيين من ذوي الحظوة، وذلك بالرغم من أن هذه المجموعة النخبوية قد حددت إلى حد بعيد شروط الرحلة المتحكمة في توجهات الأنثروبولوجيا الحديثة؛ ولذا تحتاج الرحلة إلى إعادة التفكير في مضامينها من خلال تقاليد وحالات تاريخية مختلفة عن السائد في التقاليد الغربية. علاوة على أن المرء - وفي حالة نقد أنواع محددة من الرحلة - لا ينبغي له التوقف عند محلية إقليمية لا تقبل قواعد النقد النزيه، أي عكس التوجه الغرائبي.

هناك بعض الحقيقية في مقولة " السفر يوسع مدارك المرء " (٢٨) رغم أنها صيغة مبتذلة. ومن الطبيعي أن لا تعطي تجارب السفر هذه نتائج مضمونة، غير أنها دوماً ما تسمح بحدوث أمور لا يمكن التحكم فيها أو توقعها (Tsing, 1994). وعلى نحو يتسم بالحزن والعرفان، أخبرتني ذات يوم زميلة لي في التخصص هي جوان لاركوم Joan Larcom، أن " ميدان العمل أمدني بتجارب لا أظنني أهلاً لها " . وأتذكر حينها أنني فكرت ملياً في هذا التخصص الذي يتطلب من مريديه الماهرين مثل هذه الصراحة؛ مما يدل على أنه تخصص ذو شأن. فهل من الممكن البرهنة على تجارب النزوح والهجرة هذه دون الرجوع إلى طقوس الانتقال من حال إلى حال ذات الأبعاد المهنية الغامضة؟

إن إقامة المرء المؤقتة في مكان آخر، وتعلم لغة محلية، ووضع نفسه في مواضع غريبة ثم محاولة تفسيرها، هي لا شك طريقة جيدة لتعلم أشياء جديدة حول الذات وفي الوقت نفسه حول الناس والأمكنة التي تتم زيارتها. وطالما شجعت هذه الحقيقة البديهية الكثير من الناس على الانشغال بثقافات بعيدة عن ثقافتهم الأصلية. وهي تشكل الأساس لما يبدو

(٢٨) وسأظل متشبثاً بهذا الموقف حتى أمام تعليق زميلي كريس كونري Chris Connery على بول ثيرو Paul Theroux's "Travel narrows".

حتى الآن أكثر قيمة في عملية الربط/ التمايز بين الرحلة والأثنوغرافيا. ولا ينتج عن البحث الميداني المكثف حالات فهم كاملة أو متميزة، ولا ينتج ذلك أيضاً عن معرفة ثقافية بالسلطات المحلية أو العارفين ببواطن الأمور من الساكنين في "الداخل". فنحن نتموضع، سواء كنا سكاناً مقيمين أو مسافرين عابرين، داخل "حقول/ ميادين" معارفنا الفسيحة وفق أساليب متباينة. فهل تعني تعددية المواضع هنا أنها مجرد علامة أخرى من علامات تشظي ما بعد الحداثة؟ وهل يمكن صياغتها على نحو كلي في هيئة شيء حقيقي أو جوهري؟ وهل يمكن إعادة ابتكار الأنثروبولوجيا على هيئة منبر عام لميادين البحث ذات المسارات المختلفة - موضع ينشغل المختصون فيه كل وفق سياقه المعرفي في حوار نقدي ومناظرات تتسم بالاحترام؟ وهل يحتضن ويرعى تخصص الأنثروبولوجيا بحوثاً نقدية تدور حول الهيمنة الثقافية، والتي تمتد لتطال بروتوكولاته البحثية؟ حتى الآن يظل الجواب عن هذه الأسئلة غير واضح: فما زالت هناك قوى سلطوية مرنة تحتل الصدارة على نحو متجدد؛ إذ إن موروثات "ميدان" البحث ما زالت معززة وقوية في مجال التخصص، وهي تبدو متجذرة على نحو عميق، وربما منتجة وإن كانت شديدة الغموض والتناقض. وقد ركزت هنا في بعض الممارسات الفضائية الفارقة، والتي ينبغي تحويلها نحو أهداف جديدة إذا ما أريد ظهور تخصص أنثروبولوجي متعدد المراكز.

الفصل الرابع

عرقية بيضاء

الفصل الرابع

عرقية بيضاء

حين دخلنا فليمنج قورج، اجتزناه في سرعة يحملنا تيار سريع، لنصل في النهاية إلى ميدان صغير، وفي الأسفل على بعد نصف ميل يأخذ النهر في الانعطاف بحدة نحو اليسار، وننعطف نحن نحو وادي يتخلل الجبل. ثم ندخل الممر الضيق، وعلى الجانبين يتزايد ارتفاع الجدار المحيط في سرعة متزايدة، وفي الناحية اليسرى هناك سلسلة صخور معلقة ومنحدرات صخرية بعضها يصل ارتفاعها إلى خمسمائة قدم وبعضها إلى ألف وبعضها إلى ألف وخمسمائة قدم(١).

دخل نفق الجادة السابعة عند شارع 116غرباً (جامعة كولومبيا) واتجه نحو مركز المدينة مستقلاً قطار الأنفاق المحلي. لو اتجه نحو أعلى المدينة لوصل شارع 125 (هارلم) ومن هناك سيصل إلى أجزاء مجهولة من الجانب الغربي الأعلى للمدينة. أول توقف في الرحلة نحو مركز المدينة سيكون عند شارع 110 (من الممكن النزول هنا، ثم المشي نحو أعلى المدينة أو الاتجاه غرباً)، يأتي بعد ذلك شارع 103 (ليس من المحبذ النزول هنا)، ثم يأتي بعد ذلك شارع 96 (هنا تغير وتستقل قطار الأنفاق السريع). دوى صوت قطار مركز المدينة السريع حين اقترب من المحطة قادماً من هارلم. أخذ المسافرون القادمون من القطارين في الاختلاط بصفة سريعة. يتوقف القطار السريع، هنا مركز المدينة: شارع 72

---

(١) جون ويزلي بوول، "اكتشاف نهر كولورادو" (John Wesley Powell, The Exploration of the Colorado River)، مطابع جامعة شيكاغو، 1957م، وكان قد نشر أصلاً عام 1875م. سيعقب كل مقتطف من هذا الكتاب علامة نجمية.

(بأرصفته الضيقة وسلالمه)، شارع 42 (أزيز العجلات ومفاتيح تحويل السكة الحديدية الكهربائية، وجماعات من الناس تتدافع نحو بوابات الخروج)، شارع 34، محطة بنسلفانيا (مكان خروج ودخول حقائب المسافرين)، شارع 14 (أنزل هنا، أو أستقل القطار المحلي، توقف واحد قبل الوصول إلى دوار شريدان). دفع بوابة دوارة ثم صعد نحو "القرية".

مشينا مشياً متثاقلاً نحو المرتفع متجاوزين ستار دست لوانج، وميكيز هير ستايلنج، ثم تجاوزنا هوت آند كولد برس، وهارلم بوب لوانج، ودريم كافيه، وفريدم باربر شوب، وأبتيوم سيجار شوب، والذي يبدو أنه يزين كل زاوية من زوايا الشوارع المهمة في تلك السنوات. هناك أيضاً أونت مي إيت شوب، وساديز ليديز آند تشيلدرن وير، وهناك لومز تشوب سوي بار، وشيلوه بابيست مشين تشرش المطلية بالألوان البيضاء ولها نوافذ ملونة تطل على الشارع، وركورد ستور ومذياعه الكبير المربوط بجانب المحل ناشراً في الأجواء موسيقا عالية مضيفة أجواء راقصة على رصيف المشاة في الصباح. وفي زاوية الدوار السابع، حين كنا ننتظر الإشارة الخضراء متأبطين، انبعثت رائحة عفن موحية وغامضة من خلف أبواب نون سالون المتأرجحة**.

اكتشف في جرينتش فيليج الموسيقا الشعبية، واليسار. فهناك جردز فولك سيتي وفيليج جيت. وهناك اسطوانات شعبية تحدث صريراً لوودي جوثري، ليدبيلي، وبيت سيجر، واسطوانات طليعية لأوديتا، جوان بياز. وفي مخزن الكتب الواقع في الشارع الثامن تتوافر كتب جينيت، سارتر، بيراندلو، بيكيت والبي: "مسرح الغموض". وفي أيام الأحد يجهز آلة الباجو الموسيقية ذات الرقبة الطويلة متخذاً له مكاناً قريباً من نافورة دوار واشنطن ويشرع في عزف "نوري الصغير هذا"، "هل تنحل الدائرة؟"، "لن أدرس

** أودري لورد "زامي: تهجيئة جديدة لاسمي" Audre Lorde, Zami: A New Spelling of My Name، (Trumansburg, NY: Crossing Press, 1992) جميع المقتطفات من هذا المصدر ستحمل علامة نجمتين.

الحرب مرة أخرى" . كان شعبياً في ذوقه. أولاً (سر غامض) كان يأتيه ثلاثي كنجزتون، ثم جوان بياز وفرقة الويفرز. وتجره ترنيمات سيجرز (بيتي، بيجي، بيني، ومايك) للموسيقا الريفية الموحية له بمعان مألوفة، وفيما يبدو بطريقة عنيدة، تجره إلى موسيقا البلوجراس. ثم اتجه نحو محطة نفق شارع 116، ليواصل رحلته لمسافة مئة وحدة سكنية نحو كنتيكي.

حملنا معنا مؤناً نعتقد أنها كافية لمدة عشرة شهور، حيث توقعنا قدوم الشتاء وامتلاء النهر بالثلوج؛ مما يجبرنا على الاستقرار في مكان ما حتى قدوم الربيع، ولذا تزودنا بكمية كبيرة من الملابس. وكان معنا كمية كبيرة من الذخيرة، وحوالي دزينتين أو ثلاث من المصائد. ومن أجل تشييد الكبائن، وإصلاح المراكب البحرية - وكنا مستعدين لأي مطالب أخرى؛ - جلبنا ما يكفي من الفؤوس، والمطارق، والمناشير والمثاقب وأدوات أخرى مع عدد من المسامير والمفكات. ولأداء بعض التجارب العلمية اصطحبنا معنا جهازين لقياس ارتفاع الأجرام السماوية، وأربعة أجهزة لقياس الزمن بدقة، وعدداً من أجهزة قياس الضغط الجوي والحرارة وعدداً من البوصلات وغيرها من أدوات القياس العلمي*.

تحدثنا عن مغادرة نيويورك، وتحدثنا عن السكن في مكان ما غرب المدينة حيث تستطيع امرأة سوداء السكن مع امرأة بيضاء في سلام وهدوء. كان حلم ميوريل العيش في مزرعة، وفيما يبدو لي أنها ستكون حياة طيبة. ولذا شرعت في استعارة عدد من الكتيبات من المكتبة العامة، وبدأنا في الكتابة إلى كل الدوائر الحكومية ذات العلاقة مستفسرين عن إمكانية وجود قطعة أرض صالحة للسكن في أي مكان في الولايات المتحدة**.

وفي طريق عودته إلى البيت من غرينتش فيليج (وعادة حين يعود من المدرسة)، فإنه يعبر محطة شارع 96 المتجهة إلى أعلى المدينة. وهنا ينفصل قطار الجادة السابعة المحلي عن القطارات السريعة. ومن هنا يواصل القطار المحلي رحلته نحو موقف جامعة كولومبيا على مرتفعات مورنينج سايد. غير القطار السريع اتجاهه، ولذا وجب تحذير الزائرين من

مركز المدينة : إذا ركبت القطار الخطأ فستخرج في "الجانب المعاكس من شارع "116" . كان دوماً يشعر بالقلق من وجود محطة أخرى تحمل الرقم ذاته في الجانب الآخر على مقربة من مورنينج سايد، أي في الجانب الخطير، في عالم محظور يدعى هارلم، والذي لم يره من قبل. يتذكر ذات مرة (أو هل خيل له ذلك؟) أنه نسي مغادرة القطار السريع عند شارع 96وترجل في محطة غير مألوفة يبدو فيها البشر والأشياء غير مألوفة، بما في ذلك محطة 116وأعمدتها المشيدة من القرميد (إنها تشبه "موقف محطتنا"). أسرع – خافضاً عيناه – إلى الساحة المقابلة ثم توقف، مكشوفاً أمام الجميع بلون بشرته البيضاء، لينتظر عودة القطار. وبعد فترة تعرف على شارع 96 كما ظهر في فيلم "أخ من كوكب آخر". أقترب القطار من إحدى المحطات، وكان هناك فتى أبيض يحاول إقناع رجل أجنبي أسود بقدرته على أداء خدعة سحرية، "أستطيع أن أجعل البيض جميعاً يختفون في لمحة بصر!" تنفتح أبواب القطار فجأة ويخرج البيض جميعاً، بما في ذلك الفتى الساحر الذي لوح بيديه مودعاً بينما أغلقت أبواب قطار هارلم السريع.

كانت العنصرية الأمريكية واقعاً جديداً ساحقاً، وكان على أبي وأمي التعامل مع هذا الواقع كل يوم من أيام حياتهم منذ قدومهم إلى هذا البلد، وتعاملوا معها بصفتها محنة خاصة. كان أبي وأمي يؤمنان بأن أفضل طريقة لحماية أطفالهما من حالات الواقع العرقي والعنصرية في أمريكا يكمن في عدم تسميتها أو حتى مناقشة طبيعتها. وكثيراً ما نصحونا بألاّ نثق في البيض، ولكن لم يشرح لنا سبب عدم الثقة فيهم ولا سبب طبيعة نواياهم العدوانية نحونا. وكما كانت الحال مع أي معلومة تعلمتها في طفولتي، كان يفترض أن أعرف كل شيء دون أن أنتظر إيضاحاً من أحد لما غمض علي**.

وحين شب عن الطوق، بدأ في التنقل بوساطة قطار الأنفاق أو حافلة أمستردام، وذلك خلال أيام الأسبوع. كان فرحاً بالاعتماد على الذات، ففي طريقه إلى المنزل طالما بقي طويلاً مع صديقه الحميم تشونغ، حيث يتوقفان في شارع برودوي؛ لتناول شرائح

البيتزا. غير أنه دوماً ما كان يمشي بسرعة مسافة مجموعتي العمائر المحيطة بمدرسته حول أمستردام وشارع 94 . وفي فصلي الربيع والخريف كان الناس غالباً ما يطلون من النوافذ المفتوحة والمبنية من قرميد بني اللون، أو يخرجون إلى منصات البيوت؛ ليتحدثوا ويضحكوا متبادلين أطراف الحديث - بينما يحدقون فيه. وكانت تنتشر في المكان روائح القمامة وروائح طبخ نفاذة. أما في الشتاء فتصبح حالة الأرصفة المحيطة لا يؤمن لها جانب، فعليه مراقبة الأماكن التي تتراكم فيها الثلوج. تسمع أصواتاً أسبانية مرددة "ميرا! ميرا" (سمع من قبل ميدا! ميدا! . . . ولكنه لم يعرها انتباها). كانت أمنيته الوحيدة أن يعبر مجموعتي العمائر المتراصة دون أن يجذب الانتباه له. فهل كانوا ينادونه؟ هل سمع الموسيقا الكاريبية التي أصبحت فيما بعد محل اهتمامه؟ لم يسمع أي موسيقا على الإطلاق. كان يقرأ ما كتب على طاولات مبعثرة بين أحواض مطلية بالنحاس الأصفر وتحوي نباتات مختلفة.

جلست على الأرض ملقياً ظهري لكبينة المذياع الخشبية، محتضناً كتاب "الجنية الزرقاء" The Blue Fairy Book. كنت أحب القراءة والاستماع إلى المذياع في الوقت نفسه، شاعراً بترددات الصوت خلفي وكأنها تشكل خلفية للصور المنسابة في مخيلتي، والتي حاكتها حكايات العفاريت. وللحظة أرفع بصري عن الكتاب، محتاراً ومضطرباً، كما يحصل لي حين أتوقف عن القراءة فجأة. فهل فعلاً هاجم أقزام الجن ميناءً حيث كان يوجد هناك كنزٌ مدفونٌ من اللؤلؤ؟ **

ان النهر عميق، والأخدود ضيق، وما زالا مسدودين لدرجة عدم وجود منفذ يساعد على انسياب المياه، هكذا تظل المياه تدور وتدحرج وتغلي؛ مما جعلنا غير قادرين على تحديد أين نتجه. الآن تحمل المياه القارب إلى اليمين، وربما قريباً من العمق، ومرة أخرى ينطلق فوق مياه التيار، وربما سحبته المياه إلى الجانب الآخر، حيث يقع في شراك الدوامة المائية فيظل يلف حول ذاته، فلا نستطيع أن نقف، أو ننطلق في سبيلنا كما كنا نود.

يستحيل التحكم في القوارب هنا، ويستحيل الحفاظ على سيرها بشكل منظم، فيكون المقدمة هذا القارب أو ذاك، وكل طاقم يبذل جهداً كبيراً في الحفاظ على جهة سير قاربه* .

دوماً ما حبذ حين كان صبياً يافعاً استقلال العربة الأولى، حيث يتمكن من إلصاق وجهه بزجاج الباب الأمامي، ضاغطاً بيديه على صدغيه؛ ليمنع تسرب الضوء المنعكس من داخل القطار، وهذا العمل يمكنه من مراقبة مسارات خطوط السكة الحديدية وسائق القاطرة (الذي يسمعه يتحرك خلف الباب المغلق على يمينه). وكلما اندفع القطار مسرعاً خلال عتمة الأنفاق، كانت هناك لمحات مثيرة للسلالم والممرات. من يذهب إلى هناك؟ وبين الفينة والأخرى، ومع دوي أصوات منبهات القطار وأزيز عجلاته، يتجاوزون مجموعات من العمال متراصين وملتصقين بالجدران، أو مستندين دون تكلف على معاولهم. . . يكادون يلامسون القضيب الثالث من قضبان السكة الحديدية. وفي أحيان أخرى تضطرهم الإشارة الحمراء إلى التوقف لدقائق طويلة في الظلمة، ثم بعد ذلك يتدفق تيار القوة. وتلمع في العتمة مصابيح متسخة، وتهتز في صخب مسارات النفق الأرضي. وعندما تقترب محطة (تندفع نحوهم أضواء خضراء مستديرة) يعتريه الخوف للحظة قصيرة ظناً منه أن ينسى سائق قطار الأنفاق أن يتوقف، أو ربما أن يكون مات بين المحطات. ويلصق جسمه بالزجاج فيغمره شعور مختلط من الإثارة والخوف** .

في مكان كهذا، اقتربنا من منحدر نهر آخر مما اضطر قاربان من عبوره، فنجح أحدهما في اجتيازه، غير أنه لم يكن هناك مكان يساعده على الاستقرار؛ مما جعله ينفلت مرة أخرى في خضم التيار المائي. وفي الدقيقة التالية أقبلت موجة مرتدة فملأت حوض القارب المفتوح؛ مما أدى إلى تشبعه بالماء والانجراف لدرجة فقدان السيطرة عليه، ثم تعاقبت عليه الموجات المتتابعة حتى تمكنت إحداها من قلبه رأساً على عقب قاذفة بالرجال خارجاً، ومع ذلك فقد تشبثوا بجوانب القارب، الذي انجرف لمسافة معينة نحو المنحدر ولكننا استطعنا السيطرة عليه بعد برهة من الزمن* .

بينما كنت أواصل هرس التوابل بدا أن هناك رابطًا حيويًا بين عضلات أصابعي الملتفة بإحكام حول يد الهاون في حركة هبوطه المتواصلة، ومركز حرارة جسمي الصادرة من امتلاء ناضج يقع تحت منعطف معدتي. هذا الخيط الخفي، في اضطرابه وحساسيته، يمتد من أصابع يدي الملتفة صاعداً ذراعي السمراء المستديرة؛ ليصل إلى واقع أبطي المبتل، الذي كانت رائحته الدافئة بحدة تختلط مع روائح الثوم والتوابل المنبعثة من الهاون، ومع رائحة عرق الصيف القوية والنفاذة**.

منحته تذكرة القطار حرية التجوال في المدينة، فتمكن من استخدام القطار متى شاء... فهناك ثلاث وجهات أو مسارات: أحدها للاكتشاف، وأحدها لمجرد الإثارة اليومية، وأحدها محرم عليه. أولها "مركز المدينة"، ويحدده أي. أر. تي خط الجادة السابعة. (هناك مواقف معينة: حرية القطار تتمثل في القدرة على الوقوف في أماكن غير مبهجة). وتنتهي الرحلة عادة في منطقة الفليج أو القرية. وذات يوم من أيام الأسبوع ذهب في الاتجاه الثاني قاصداً مدرسته في "حي متغير". وهذا المسار آمن ومعروف رغم كونه مشوباً بشيء من الإثارة والقلق، وخاصة في مجموعتي العمائر الواقعة بين شارعي برودوي وكولومبس. (كان الزمن خمسينيات القرن العشرين، حينما غيرت الموجة الثالثة من هجرة البرتوركيين مناطق معينة من المدينة). أما مساره الثالث فقد ميزته الألعاب السحرية، التي كانت تؤدى على رصيف شارع 96 في أعلى المدينة، وكان هذا موقف القطار السريع المتجه إلى منطقة هارلم، ولكنه لم يستقله إطلاقاً. إنها مدينته، كما هي مساراته وجذوره.

غير أنه لم يكن هناك شجر دردار أسود في هارلم، ولم يكن هناك شجر سنديان في نيويورك. وكانت ما-ماريه، الجدة والأم ذات الجذور، علمتها جيدا تحت شجيرات مرتفع نويل في مدينة غرينفيل في غرنادا، ذلك المرتفع المطل على البحر. وتابعتا تلك التقاليد العمة أني وما-ليز، أم لندا. ومع ذلك فلا حاجة لتلك المعارف الآن، ولم يكن

زوجها، بيرون، يميل إلى الحديث عن الوطن الأم؛ لأن ذلك يجعله يشعر بالحزن، ويضعف عزمه على تشييد مملكة له في العالم الجديد . . . لم تكن تعلم ما إذا كانت قصص المستعبدين البيض، التي تقرأ عنها في جريدة الأخبار اليومية "ديلي نيوز" حقيقية أم لا، ولكنها تعلم كيف تمنع صغارها من دخول أي حانوت حلوى في المدينة، فلم يكن مسموحاً لنا حتى شراء اللبانة من آلات البيع المنتشرة في محطات قطار الأنفاق. فبجانب كون هذه الآلات مضيعة للمال الثمين، فهي تشبه آلات القمار الشريرة، أو على الأقل يشك في أن لها علاقة بالاستعباد الأبيض - أسوأ أنواع الاستعباد شراً وقسوة، كما كانت تقول في تشاؤم ووجل**.

إن خاله عامل متجول طالما ردد أغاني مثل "جبل الندى" أو "إياك يا أمي أن تسمحي بعزف القيثارة". أما أبوه، الذي كان استاذاً جامعياً للأدب الإنجليزي، فقد كان يردد قصائد رعاة البقر العاطفية. نشأ وترعرع ولعاً بموسيقا فردي وجلبرت وسلفان. وأصبح ولعاً بموسيقا الويفرز خلال رحلاته إلى وسط المدينة، والتي تتم في نهاية الأسبوع، فطالما أثاره صوت بيت سيجر المتموج ورنين آلة البانجو الموسيقية، على وجه الخصوص. ولذا تعلم أن يعزف ويغني مثل بيت. كان الويفرز يؤدون خليطاً من الأغاني الموسيقية: "أغاني من جميع أنحاء العالم". يعزفون ألحان الكمان الأيرلندي، ويؤدون موسيقا وألحان الريل من فيرجينيا، وأناشيد أفريقية، وروحانيات زنجية، والهورا اليهودية، ولحناً يابانياً عن قنبلة هيروشيما. كل أغنية يشدون بها أو لحن يرددونه سهل الفهم، نبيل وتقدمي، وتشكل في مجموعها "ألحاناً شعبية" مستساغة.

في غضون أسابيع قليلة في مكسيكو سيتي بدأت أول مرة في التخلي عن عادة التحديق في قدمي كلما مشيت في الشارع، وهي عادة طالما لازمتني طوال حياتي. هناك الكثير للمشاهدة، وهناك وجوه مثيرة للاهتمام مبسوطة أمام ناظري للقراءة والتأمل؛ مما دعاني إلى رفع رأسي عالياً كلما مشيت، شعرت بدفء الشمس وبهائها يعانق وجهي.

أين ما ذهبت قابلتني وجوه سمراء من كل شكل، ولعل رؤية لوني منعكساً في عدد كبير من وجوه المارة في الشوارع بمثابة تأكيد جديد ومثير للذات. لم أشعر قبل تلك اللحظات بأنني ظاهر للعيان، ولم أعرف أيضاً قبل ذلك أن هذا الظهور يعوزني**.

طوقته في المدينة إيقاعات السود الحزينة، وترنيمات الإنجيل، والألحان الروحية، والموسيقا الكاريبية، وموسيقا الروك آند رول. تعلم الرقص على هذه الإيقاعات فيما بعد حين كان طالباً في الجامعة. يدخل محطة قطار الأنفاق عند جامعة كولومبيا ليصل بعد مئة وحدة سكنية جنوباً إلى قرية كونية. فالموسيقا الشعبية تحوي كل الثقافات والشعوب، هذا إذا لم تُحول إلى "سلعة تجارية". ("أمد يدي إلى كل إنسان في هذا العالم. أصافحهم جميعاً"). لا يوجد في هذه القرية أي ميول عدوانية. ("تجمع العالم كله في راحة كفيه"). أما العنصر العرقي فيدل في هذه القرية على تجاوز العنصرية، والانتماء الطبقي يعني هناك التكافل والتضامن، وكان جنس الفرد يعني الحب أو حباً طائشاً بلا هموم، أما الجنس...؟ لم يرقه ما فعله بوب ديلن حين "باع نفسه" للقيثارة الكهربائية، بينما كان تشك بيري وليتل ريتشارد كائنين غريبين بالنسبة له.

كان هناك شق ضيق حاولت الصعود منه إلى منبسط مرتفع من الأرض بلغ علوه حوالي أربعين قدماً. وكنت أحمل على ظهري مقياس الضغط الجوي، والذي حد من قدرتي على التسلق. تتكون جدران الشق من حجر جيري ناعم لا يساعد القدم أو اليد على الثبات طويلاً، فسندت نفسي بإلصاق ظهري إلى أحد الجدران والضغط بركبتي على الجدار المقابل، وبهذه الطريقة استطعت أن أرفع جسمي بشكل متثاقل، قاطعاً بوصات عدة في كل محاولة، حتى تمكنت من قطع حوالي خمسة وعشرين قدماً من المسافة لأكتشف أن الشق أخذ في الاتساع قليلاً، فلم أستطع الضغط بركبتي على الجدار المقابل بقوة كافية تدعمني لرفع جسمي؛ مما حداني إلى محاولة العودة أدراجي، لكنني لم أستطع فعل ذلك دون تعريض نفسي للسقوط*.

تكرر له ظهور كابوس مريع حول المدينة، فهي غارقة في الظلمة وهو يعدو بأقصى سرعة على مدى مجموعة العمائر السكنية حيث يوجد منزله . . . وكانت تطارده " عصابات " تحمل سكاكين حادة وأحزمة عسكرية ذات مشابك محدودبة . وينتهي الحلم عادة عند باب شقته وهو يحاول البحث عن مفاتيحه في هياج شديد . كان أفراد العصابة يرتدون معاطف جلدية سوداء . وكذلك كان الطفيليون من الشباب في القرية يرتدون ملابس سوداء، وكذا البنات البيض القادمات من محطة دوار شريدان طالما كنَّ يرتدين سراويل سوداء ضيقة وكنزاً سوداء صوفية ذات ياقات عالية تلتف حول الرقبة . (كان يلبس جينزاً أزرق وقميصاً ذا مربعات) . ماذا يعني السواد؟ كان يتمنى أن يكون له شعر شديد السواد مثل سكان نيويورك "الأصليين" (هل يعني بذلك اليهود؟) كان يتمنى أن يرسل شعره الغامق السواد إلى الخلف، ويحمل المشط في جيبه الخلفي (هل يعني أن يتشبه بألفيس بريسلي؟) . كانت موسيقا الروك آند رول تخص أولئك الذين يرتدون ملابس جلدية سوداء . فماذا يعني السواد بالنسبة له؟ كان يتمنى القدرة على العزف على قيثارة الألحان الحزينة (ولكنه لم يجد متسعاً من الوقت كي يتعلم العزف على تلك الآلة مطلقاً) .

غدت نيويورك ذات صيف بمتاحفها ومتنزهاتها وميادينها الفسيحة مرتعاً لنا حين قررنا أن نصبح عمالاً، فلبسنا سراويل فضفاضة وحشونا حقائب الغذاء المعدة من صناديق أحذية مصبوغة بالطعام، وربطنا حول أعناقنا مناديل ملونة كبيرة . وتجولنا حول الجادة الخامسة مستقلين حافلات صغيرة ذات طابقين، صادحين بأناشيد اتحاد العمال بأعلى صوت . . . وحين صممنا على تأدية دور فتيات لاهيات ارتدينا تنانير ضيقة وأحذية ذات كعوب عالية مؤلمة، وتتبعنا على مدى الجادة الخامسة كل من تبدو عليه هيئة محام محترم وتظهر عليه علامات الوسامة والوقار، متلفظين بعبارات نابية لا تخلو من التعليقات الماجنة حول تفاصيل بناهم الجسمية . . . وأحياناً نؤدي دور الأفارقة فنربط حول رؤوسنا مناديل تعلوها رسوم زاهية الألوان، ونتحدث بلكنة مصطنعة في قطارات الأنفاق ونحن في طريقنا إلى القرية . وفي أحيان أخرى نؤدي دور المكسيكيين، فنلبس تنانير طويلة

وقمصاناً قروية منتعلين صنادل ذات كعوب قصيرة ونلتهم شطائر التاكو المكسيكية، التي نشتريها من كشك صغير أمام فريد ليتون الواقع على شارع مكدوغال. ذات مرة تلفظنا بكلمة "وغد" مراراً في حديثنا؛ فغضب منا سائق الحافلة الخامسة ثم قام بطردنا. **

ولد وترعرع والداه في إفانزفيل بولاية إنديانا، ثم انتقلوا إلى نيويورك عندما كان عمره ثلاثة أشهر. قضى والده سنوات عدة في ولاية أريزونا، حيث درس في مدرسة صبيان تقع في مزرعة كبيرة، وهناك تعلم كيف يلف الحبل ثم يقفز عبره، تنبعث من قبعته الكبيرة رائحة العرق؛ لأنه كان ضخم الجثة. وكما يحكى، ذات مرة تسلق والده صخرة ميسا المسحورة قرب مدينة توسان في مغامرة خطيرة تدلى فيها من جرف شديد الانحدار. وكان أجداده في إفانزفيل من علية القوم، قوم شديدو التدين، وكانوا من مؤسسي كلية إفانزفيل. وكان بعضهم منتسبين إلى نادي "الممتنعين" عن تعاطي الكحول والمعروف بـ"بينك بوبرز"، ويشاركون في رحلات يوم الأحد حيث يقضون فترة بعد الظهر على الحواجز الرملية المطلة على نهر أوهايو. (يمر خط ماسون-ديكسون على طول النهر مروراً بتلك النقطة). وغالباً لا يتجاوزون تلك النقطة بعيداً نحو ولاية كنتكي إلا حين يقومون برحلة إلى كهف ماموث. ولكن أحفادهم كانوا يجتازون الجادة السابعة إلى محطة قطار الأنفاق عند الشارع 116، ويعودون مرددين ألحاناً من الجانب الآخر للنهر، ألحان التلال والأودية التي سمعوها من خلال المذياع.

أحياناً في فترات ما بعد الظهر، وبعد أن تنتهي أمي من تنظيف المنزل، نذهب إلى أحد المتنزهات، ونجلس معاً نتأمل الشجر، وفي أحيان أخرى نذهب إلى ضفة نهر هارلم عند الشارع 142 كي نراقب الماء فقط، وأحياناً نأخذ قطار D ونقصد البحر. وكلما اقتربنا من الماء أصبحت أمي أكثر صمتاً وارتخاء وشرود بال، وفي لحظات كهذه تميل إلى أن تحكي لنا حكايات جميلة عن كرياكو، ذلك المكان الذي ولدت فيه بين روائح الليمون العبقة، تحكي لنا قصصاً عن نبات يشفي من الأمراض ونبات يؤدي إلى الجنون، إلا أن شيئاً من ذلك لم يعنِ لنا الكثير نحن الأطفال فلم يسبق لنا أن رأينا أيّاً من تلك النباتات**.

كان لجدته غرفة خاصة في شقتهم في نيويورك حين تجاوزت الثمانين عاماً وكان هو حينئذ في الخامسة من عمره. قدمت إليهم لتنتظر أجلها المحتوم فقد اشتعل رأسها شيباً وذهب بصرها وتتوكأ على عصاها، فكان عينها التي تبصر بها حين يعبر الشارع معها في نزهتها اليومية. وكانت تتحدث إليه وكأنه قد بلغ سن الرشد، فتحدثه عن الحرب الكورية (كانت من دعاة ومحبي السلام)، كما تحدثه عن رحلتها الخيالية حول العالم. فحين كانت في العشرين من عمرها ذهبت مع صديقة لها من الكلية، ابنة دبلوماسي شهير، في رحلة شبه نظامية إلى أوروبا ومصر والهند والصين. كانت غرفتها الخاصة في الشقة مختلفة جهزت بتحف ومفروشات قديمة تفضلها جلبت خصيصاً من ولاية إنديانا، فوضع فيها سرير كبير يتسع لها ولأحفادها حيث تفضل الترفيه عنهم حين يجتمعون حولها على السرير كل صباح لسماع قصصها. كانت غرفتها تشتمل أيضاً على سجادة شرقية ومكتب كبير لامع ومنضدة للكتابة ذات فجوات عدة لحفظ الأوراق، وكانت هناك كرة أرضية وصندوق كبير يحوي أوراقاً وصوراً بنية كبيرة لأهرامات مصر ونهر القانجيز الهندي وتاج محل. وفي غرفة جدته شاهد صورة لجبل إفرست (فطالما حكت له كيف راقبت السحب تنقشع عن قمة الجبل)، وكانت هناك طوبة ضخمة أخذت من سور الصين العظيم.

لم تكن كرياكو مدرجة ضمن فهرس الأطلس المدرسي Goode's School Atlas ولا ضمن صحيفة الجازيت العالمية الأمريكية Junior American World Gazette، ولم تظهر في أي خارطة من الخرائط التي استطعت الحصول عليها، بل إنني لم أحصل على أي معلومة عن هذا المكان السحري سواء من خلال دروس الجغرافيا أم من خلال بحثي المضني في المكتبة، ولذا بدأت أعتقد أن عالم أمي الجغرافي ليس إلا ضرباً من الخيال أم الجنون أم على الأقل ربما كان عالماً قديماً، أو ربما كانت في الواقع تتحدث عن المكان الذي يتحدث عنه الناس ويدعى كيوراكو، مستعمرة هولندية على الجانب الآخر من الأنتيلز. ولكن حين كبرت أدركت أن كل ذلك يندرج تحت مقولة أن الوطن ما زال ذلك الموضع المحبب الذي يقع في مكان آخر لم يتدبر الجغرافيون أمر تسطيره على الورق حتى الآن**.

الأسوار الآن ترتفع أكثر من ميل، وتلك مسافة رأسية يصعب تقديرها. قف على العتبات الجنوبية لمبنى المالية في واشنطن ثم انظر إلى مدى جادة بينسيلفينيا صوب الكابيتول بارك؛ كي تقيس مسافة الارتفاع تلك، بعد ذلك تخيل منحدرات صخرية شاهقة ممتدة لهذا الارتفاع، وسوف تفهم ما أقصده. أو قف عند شارع الكانال في نيويورك، ثم انظر إلى مدى شارع برودوي صوب كنيسة قريس وستحصل على المسافة نفسها، أو قف على جسر شارع ليك في شيكاغو ثم انظر صوب سنترال ديبوت وستحصل على النتيجة نفسها مرة أخرى*.

رفض أقرباء جدته عائلة آل كارتر، فلات وسكروقز، فهم من الطبقة السفلى، ويمثلون موسيقا "حثالة البيض" القادمة عبر النهر، وكان يكن الشعور نفسه لموسيقا الفيس. أما موسيقا البلوغراس، التي تستمد جذورها من موسيقا الريف الأمريكي التقليدية فكانت تثيره كثيراً، (وقد اكتشف بعد ذلك بمدة بأن البلوغراس لم يكن ببساطة قادماً عبر النهر، أو من "الريف". فقد نمت وازدهرت في المراكز الصناعية، مثل: جاري وديترويت، وكانت تحل محل موسيقا العمال عن طريق موجات المذياع لا عن طريق البانجو والمندلين). كان العالم الذي نمى فيه مؤسساً على ثنائية تضاد المدينة والريف: أيام المدرسة في نيويورك تتضاد مع شهور الصيف الطويلة في فيرمونت. وكان أقرانه في اللهو هناك من أولاد المزارعين، وكان من المفترض أن تتباين المدينة مع الريف، ومن المفترض "الهرب" من نيويورك في الصيف. (لكن أقرانه الآخرين في فيرمونت كانوا ينتمون إلى طبقة "المصيفين" نفسها، وغالباً ما يكونون من أبناء شيوعيين سابقين من الفليج). فكان يسافر إلى الريف في المدينة والعكس بالعكس.

لم يكن نهر كولورادو جدولاً صافياً، حيث كان المطر ينهمر بكثافة جل الوقت في غضون الأيام الثلاثة أو الأربعة الماضية؛ مما جعل الفيضانات التي غمرت الأسوار

تجلب معها كميات كبيرة من الطمي الذي عكر مياه النهر إلى حد كبير. أما الرافد الصغير، الذي اكتشفناه هنا، فقد كان عبارة عن جدول جميل، أو نهر، كما يطلق عليه في هذه المنطقة الغربية حيث لا يوجد الكثير من الجداول، وقد سبق أن أطلقنا على أحدها في أعالي المنطقة "باد أنجلز" تكريماً لرئيس إحدى القبائل؛ مما دفعنا إلى تسمية هذا الجدول "برايت أنجلز" نظراً لجماله وبهائه إذا ما قورن بسابقه*.

وذات يوم زار مدرستي الثانوية بيرل برايموس، الراقص الأفريقي الأمريكي، وتحدث بعد انتهاء الدراسة عن النساء الأفريقيات وعن شعرهن الجميل والطبيعي في كتل مجعدة، وبينما كنت أستمع إليه خطر لي (بوصفي واحدة من بين أربع عشرة فتاة سوداء في مدرسة هنتر الثانوية) أن تلك هي التسريحة المثلى التي بدت عليها آلهة الطبيعة، وينبغي علي أن أحذو حذوها بعونه تعالى. وكنت في تلك الأيام أدعو هذه التسريحة طبيعية بينما كان الآخرون ينعتونها بالجنون، إنها تسريحة محلية بحتة نفذها مسلم صوفي يعمل في شارع 125، حيث زين شعري بمقص مكتب تقليدي ولكن شعري بدا أشعث إلى حد كبير. وحين عدت إلى المنزل ذلك اليوم عاقبتني أمي بالضرب على مؤخرتي، وظلت تبكي لمدة أسبوع كامل**.

كان محاطاً بثقافات السود واللاتينيين، ثم قصد الفيلج (القرية) حيث اكتشف موسيقا البيض الخالصة. (قرأ فيما بعد الكثير عن التداخل بين موسيقا البلوغراس وموسيقا المنشدين السود). كانت نيويورك من حوله تتغير لتصبح موطن جذور متقاطعة ومتداخلة، فقد كانت موسيقا الروك ذات الجذور البيضاء والسوداء واللاتينية تتفجر في أرجاء المدينة. ومن حوله كانت المدينة تتحول إلى ثقافة "الكاريبي"، رغم أنه لم يكن يفرق بين بارابادوس أو جامايكا أو هايتي. وكانت "بورتوريكو" تعني بالنسبة له عصابة من المنحرفين الأحداث في قصة الحي الغربي West Side Story. وتهيئ له فيما بعد القراءة حول تاريخ ذلك كله.

تسلقت عالياً حتى اختفى الرجال والقوارب في الأعماق المظلمة، وكان النهر المندفع عبارة عن غدير متموج، ومع ذلك كانت هناك أخدود في الجهة العليا أكثر من الجهة السفلى. كل ما حولي مثل سجلات جيولوجية مهمة، فالكتاب كان مفتوحاً وكان في مقدوري قراءته وأنا أجري. كل ما حولي كان عبارة عن منظر كبير، فالسحب تسرح وتمرح في الممرات الضيقة. غير أني كنت لسبب ما أفكر في مؤن التسعة أيام، والنهر العابس، ودروس الصخور، وكيف أن المنظر الجليل أمامي لم يُكتشف إلا النصف منه. ثم اندفعت صوب زاوية محددة آملاً أن أستطلع منها مشهد البلاد البعيدة عنا، وربما استطعت أن أرى مدى إمكانية اجتياز هذا السهل الواسع المرتفع، أو العثور على بعض التغييرات الجيولوجية، التي قد تسمح لنا بالخروج من منطقة الصوان العنيد، ولكن حين بلغت هذه النقطة لم أرى سوى متاهة من الأخاديد العميقة*.

استلقى على السرير وأنصت إلى جلبة قادمة من الساحة. كان يسمع أمه تتحدث في الهاتف في نهاية البهو البعيدة بينما كانت تدور إسطوانة بيرل آيفي السابعة والثمانين في غرفة قريبة منه. الساحة. . . الساحة كانت عبارة عن مجمع لأصوات المدينة، محارة كبيرة خارج غرفته الواقعة في الطابق السادس. ومن خلال النافذة المواربة سمع مقتطفات من الأحاديث، باب يقفل بعنف، وصفارات، وصدى طائرة عابرة، وموسيقا جاز، وسيارة يدار محركها، وإيقاعات موسيقية، وصدى كشط مزعج، وضحك، شيء يرتطم بالأرض، وصدى على الرصيف السفلي. أذنه الناعسة تلتقط أجزاء متفرقة من ترنيمة معقدة لا تتوقف ليلاً ولا نهاراً، وتلك نيويورك المعروفة والمجهولة.

وحين نزلنا من السطح أخيراً، دلفنا في منتصف ليل قائظ من ليالي هارلم الصيفية بموسيقاها المعلبة في الشوارع وصرخات كريهة لأطفال متعبين وحامين أكثر مما ينبغي. وفي الجوار جلس الآباء والأمهات على شرف صغيرة أو على كراسي بيضاء ومخططة محركين مراوحهم دون وعي منهم، وهم يتحدثون أو يفكرون حول أعمالهم غداً وقلة النوم. . .

لم يكن بالطبع نزولهم من السطح نحو رمال ويداه الشاحبة، ولم يكونوا نازلين نحو شواطئ وينيبا أو شواطئ أنامبو بنخيلها التي يداعبها عليل ناعم وصرار الليل المتناغم صوته مع موجات البحر العاتية وهي تعانق الشاطئ بموجاتها السوداء. نزلنا بالطبع إلى شارع 113بعد لقائنا تحت ضوء قمر منتصف ليلة صيفية، غير أن الآباء والأمهات ابتسموا لنا بينما كنا نتجول يداً في يد قاصدين الجادة الثامنة** .

بلانش - يتذكر بشرة غامقة السواد، ونظارة، وصوتاً - فحينما كان في الخامسة أو السادسة من العمر، كانت تأتي إلى شقتهم مرتين في الأسبوع، حيث تعنى بغسيل الملابس وشؤون البيت الأخرى. لا تبدي الود لأحد، وهي شديدة الحذر ومخيفة إلى حد ما. (خطر له وهو يقرأ في وقت متأخر في حياته أنه تعرف على بلانش في مقال لبول مارشال عن نساء بارابادوس اللائي قدمن إلى نيويورك أثناء سنوات الحرب - نساء عملن بتفان وجهد ليشيدن بيتاً في "عالم الرجل هذا" بينما كن يحافظن على إخفاء عواطفهن). أزعجته طريقة نطقها للإنجليزية بلكنة كاريبية ثقيلة. كانت بلانش امرأة عجوز، وما زال يتذكر رداء العمل العتيق الذي كانت ترتديه، وجواربها البنية الواسعة ونظارتها (دون إطار؟)، وزنديها الأسودين النحيفين والقويين وأصابعها. يظل كلبهم ينبح وينبح كلما دخلت من باب المنزل الأمامي. وكما هي عادتها تسرع إلى ركن خاص في غرفة المؤن حيث تعلق معطفها وتغير ملابسها استعدادا للعمل المنزلي.

أخذت المؤن التي كانت في حوزتنا تفسد حتى أن اللحم المقدد أخذ يعفن؛ مما اضطرنا إلى التخلص منه. ومن جراء حادث حصل هذا الصباح انتثرت صودا الخبز على ظهر القارب، ولم يبق لنا سوى دقيق معفن لا يكاد يكفي لعشرة أيام، وقليل من التفاح المجفف، ولكن عندنا ما يكفي من البن. ولذا كان علينا أن نسرع في إنهاء مهمتنا بأسرع ما يمكن. وإذا ما قوبلنا بصعوبات كتلك التي حصلت لنا في الأخدود سالفاً، فربما اضطررنا إلى التخلي عن الحملة ككل، وحاولنا الوصول إلى مستعمرة مورمون شمالاً. ولنا آمال

بأننا قد اجتزنا الأسوأ، غير أن أجهزة القياس التي بحوزتنا متعطلة ولا جدوى منها؛ مما ضيع علينا فرصة حساب ارتفاعنا عن سطح البحر، كما أننا لا نعرف الآن مدى انحدار النهر المتبقي*.

قدمت من بارا بادوس عن طريق كندا، وأقامت وحيدة في سكن غير ذي بال من هارلم، وفيما بعد عرف الكثير عن والدته.. التي كانت معجبة ببلانش؛ مما جعلها تشعر بالحرج؛ لأنها لم تستطع أن تدفع لها أكثر من الإيجار المتعارف عليه والقليل جداً وإن كانت ترسل لها إسهامات ثابتة في شكل تأمينات اجتماعية. ("أمضت حياتها في تنظيف أوساخ بيوت الآخرين. وعندما انتهت مدة عملها النظامية، وعادت إلى بارابادوس، كانت فخورة بأنها وفرت بعض المال لمراسيم جنازتها ودفنها. وكان هذا إنجازاً مهماً لأمثالها"). ساعدت بلانش أمه، التي كانت تصارع من أجل تدبير شؤون بيت كبير، وكانت تمدها بالنصائح حول العمل المنزلي. كانت أيضاً على وفاق مع جدته، إذ كانتا متقاربتين في العمر، ويشتركان في الكثير من المجاملات القديمة والنظرة المسيحية إلى الحياة. كانت جدته دوماً تستعين بمساعدات "ملونات" حين كانت تعيش في إفانزفيل. كانت بلانش تبحث عن الاحترام وهذا ما حصلت عليه من السيدة العجوز ذات الشعر الأبيض. (وربما كانتا تشتركان أيضاً في شعورهن بالهامشية في شقة نيويورك، فكلاهما قدمتا من زمن ومكان بعيدين). ولكن الشيء ذاته لا ينطبق على الأطفال، فلم يبد هو وأخته الكثير من الاحترام، حتى إنهما كانا في بعض الأحيان قاسيين معها بطريقة توحي لبلانش بأن ذلك له علاقة بجنسها العرقي (كانا مثل الكلب الذي ينبح لفترات طويلة كلما قدمت بلانش). أظهرت بعض النقمة والسخط منهما، وأخذت تلومهما لسلوكهما السيئ.

وأتذكر أفريكت - التي ظهرت لي في حلم - وكانت حقيقية وحية. كانت تجلب لي أشياء حية من الأجمة، وأشياء من مزرعتها، مثل: الكوكويام والكاسفا - تلك الفواكه السحرية التي اشترتها كيتي من أسواق الهنود الغربية المصطفة على طول جادة لينوكس في

شارع 140 أو من حانات البرتوريكيين داخل السوق الصاخب الواقع في بارك أفينيو وشارع 116 تحت بنايات طريق القطار المركزية**.

عملت بلانش في أرجاء الشقة ببطء شديد، وكانت أحياناً تتكلم مع نفسها. وطلبت شيئاً واحداً خاصاً: أن تحظى بوجبة غداء ساخنة، مع اللحم - لحم هامبرجر، أو لحم سمك أبيض، أو لحم دجاج، أي لحم كان. ولم تدرك أمه أهمية هذه الوجبة المناسبة حتى رأت غرفتها الباردة، التي لم تكن تحوي سوى طبق ساخن واحد، كانت أمه قد قامت برحلة وحيدة إلى هارلم حين كانت بلانش مريضة لا تقوى على مغادرة سريرها. هل أخذت القطار السريع من شارع 96، أو هل استقلتها حافلة شارع 125 التي تطوف البلدة؟ لا تتذكر أمه الكثير عن تلك الرحلة، بل إنها لا تتذكر إلا شوارع قذرة وعمارة حقيرة، ونزل بلانش الصغير الشديد النظافة.

كانت أسوار الأخدود، ولمسافة ألفين وخمسمئة أو ثلاثة آلاف قدم، منتظمة ومألوفة ترتفع بشكل عمودي، بينما انتشرت هنا وهناك درجات ضيقة، وأحياناً كنا نلمح فوق المنحدر الواسع صخوراً بعيدة*.



خارطة توضح مسارات قطار الأنفاق بمدينة نيويورك

اتصالات

الفصل الخامس

أربعة متاحف في الشمال الغربي:

تأملات في الرحيل

الفصل الخامس

أربعة متاحف في الشمال الغربي: تأملات في الرحيل

إن متحف جامعة كولومبيا البريطانية للأنثروبولوجيا في حد ذاته تحفة بارعة ذائعة الصيت، فهناك براعة تكييف وتبني آرثر أريكسون لأساليب فنية مستمدة من بيئة الشمال الغربي الهندي والمعمولة من زجاج ومواد صلبة تحلق وتتثنى في تزامن بديع على شفا هضبة مثيرة تطل على جزيرة فانكوفر ساعة غروب الشمس. ففي ساعات المساء الأولى تظهر الأضواء المنعكسة للعيان سوراً مرتفعاً له نوافذ تطل من بين أعمدة قديمة تعلوها رسوم الطواطم ممتدة داخل المبنى ذاته، وتقابلها أعمدة جديدة متناثرة هنا وهناك في البهو الخارجي.

أما متحف ومركز كواجيولث[(١)] Kwagiulth الثقافي الواقع في جزيرة كوادرا Quadra Island المتاخمة للساحل الغربي لجزيرة فانكوفر فقد بني على هيئة قوقع بحري حلزوني الشكل، كي يرمز إلى أهمية البحر في حياة ذلك المجتمع الأمريكي الأصل،

---

(١) إن اسم Kwakiutl المعروف في أدبيات الأنثروبولوجيا قد أصبح الآن موطن جدل بصفته تعبيراً قبلياً غامض في دلالاته الواسعة. أما مصطلح Kwagiulth أو Kwagu'l فهو مصطلح أكثر دقة، ويدل بشكل مناسب على مجتمع واحد من بين المجتمعات القروية المعروفة بين شعوب ما كان يعرف سابقاً بجنوب كواكيوتل Southern Kwakiutl في شمال جزيرة فانكوفر وما يجاورها من جزر صغيرة مندرجة ضمن البر الرئيسي. وكانت مجموعة يوميستا الثقافية في الرت بي Alert Bay قد عرضت مؤخراً استعمال اسم كواكواكواكو Kwakwaka'wakw وهي كلمة تعني "المتكلمين لغة كواكوالا Kwak'wala ليدل على المجموعة بكاملها. ومع ذلك ما يزال الاستعمال الراهن مائعاً، فحين أستعمل كلمة كواجيولث فأنا أقصد الدلالة بها على الشعوب الأصلية التي تسكن أقاليم كيب مدج والرت بي وفورت روبرت. وما زال تغيير الاسماء ومدلولاتها يظهر بكثرة في جميع أرجاء جزيرة فانكوفر: تردد اسم هيسكويات Hesquiaht كثيراً في هذا البحث؛ ليشير إلى عشيرة من قبيلة أطلق عليها ذات مرة قبيلة نوتكا Nootka، ثم تغير اسمها إلى ويست كوست Westcoast وتعرف الآن بقبيلة نوو-تشا-نولث Nuu-Cha-Nulth.

والذي يحيا أفراده على صيد الأسماك . ويقع المتحف بجانب مدرسة ابتدائية وكنيسة في قرية كيب مدج Cape Mudge Village والمكونة من صف بيوت تواجه ممر ديسكفري حيث تعبر سفن التجوال البحري الممتع في ليالي الصيف في طريقها إلى ولاية ألاسكا، بينما تأخذ في الانحلال، خلف المركز بين الحشائش، سارية طوطم مغطاة بأسلاك متشابكة .

أما متحف كولومبيا البريطانية الملكي The Royal British Columbia Museum فإنه عبارة عن مبنى أبيض عريض يشترك في فضاء المجمع المدني لمركزمدينة فكتوريا مع المباني الحكومية والفنادق، وحوانيت السياحة، التي تضم مقتنيات إنجليزية وإسكتلندية . ويسيطر على مدخل المتحف حانوت هدايا ضخم يبيع مجوهرات وتحفاً وكتباً وأشياء نادرة تخص سكان أمريكا الأصليين . وفي سقيفة مفتوحة تقع خارج المتحف يواصل تيم بول Tim Paul عمله الإبداعي، وهو فنان متخصص في الفنون المحلية أتى من شمال جزيرة فانكوفر؛ ليصبح النحات الأكبر في المتحف منذ عام 1976م، ويعمل الآن على نحت بديل لسارية طوطم قديم في متنزه ستانلي بمدينة فانكوفر .

ويقع مركز يومستا الثقافي The U'mista Cultural Centre في خليج ألبرت على جزيرة كورمورانت Cormorant Island بقرب الطرف الشمالي من جزيرة فانكوفر، ويجاور بناء ضخماً من الطوب، كان في السابق مقر مدرسة مايكل لأطفال الهنود المقيمين في المنطقة، ويضم حالياً المكاتب الإدارية لفرقة نيمبكيش Nimpkish . ويمتد المركز على طول التل منحدراً نحو الميناء حيث ينتهي في ساحة عرض شيدت وفق أسلوب المنزل الكبير التقليدي، وعلى قمة التل، وبجوار منزل أكبر معد للاحتفالات الطقوسية، يقع أطول عمود طوطم في العالم وفق سجلات كتاب جنيس العالمي، وتدعمه حبال وأسلاك؛ مما يجعله يشبه برجاً طويلاً أعدّ لالتقاط موجات المذياع .

**

ذهبت إلى فانكوفر في شهر أغسطس من عام 1988م كي أدرس في مركز صيفي هناك، وفي أيام نهاية الأسبوع الطويلة تمكنت من زيارة المتاحف الأربعة. وتضم الصفحات الآتية تأملات أجنبي، زائر أمريكي أبيض، أمضى ساعات طويلة في تأمل محتويات مؤسستين حيث قضى في ردهاتهما جل وقته: متحف جامعة كولومبيا البريطانية للأنثروبولوجيا ومركز يومستا الثقافي. وبالرغم من أنني استنتجت بعض ملاحظاتي من خلال أحاديث مطولة مع أمناء المتاحف ومواطنين محليين وكتيبات المعلومات المطبوعة، إلا أنها في معظمها انطباعات ذاتية عن المواقع المحلية والبنايات وأساليب العرض المتبعة فيها. ونادراً ما أشير إلى تواريخ المتاحف الأربعة في أبعادها المحلية المعقدة، أو أن أشير إلى متلقين محددين، أو الجدل المحلي الدائر حولها. إن هذه التأملات أقرب ما تكون إلى كتابة الرحلة منها إلى كتابة البحث الأثنوغرافي أو البحث التاريخي الموثق.

تزايد اهتمامي بالمتاحف الأربعة حينما كنت أكتب مقالاً عن تجميع المقتنيات في المتاحف الغربية وفي الأنثروبولوجيا (Clifford, 1988). هذا المقال يحلل "النسق الثقافي-الفني"، الذي حدد منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي أساليب تصنيف التحف الفنية وتوثيقها أو الثقافية سواء في أوروبا أم أمريكا الشمالية. فلماذا ينتهي المطاف ببعض التحف غير الغربية في متاحف الفنون الجميلة، والبعض الآخر منها يستقر مع مقتنيات أقسام الأنثروبولوجيا؟ وما أنساق التقييم المنظمة للحركة والتبادل فيما بين المقتنيات المختلفة؟ وانتهى المقال عقب ذلك إلى إثارة عدد من مطالب النسق الثقافي-الفني كما جسدته بعض الجماعات النشطة في مجال إحياء التراث المحلي، والتي لم تذبْ في خضم تهجين الحداثة أو في بوتقة المد القومي مثلما تنبأ لها البعض. فمن ناحية لا يتناغم إنتاج هذه الجماعات المعاصر بسهولة مع التعريفات الشائعة عن الثقافة أو الفن، ولذا اقترحت النظر إلى هذه الجماعات وكأنها تجاري لعبة الثقافة والفن المسيطرة، وفي الوقت ذاته تحاول الانفلات منها وتقويضها. ومن هذا المنطلق تكون مسارات عبورهم نحو الحداثة مختلفة، وليست بالضرورة منفصلة، فلا يمكن لأحد أن يهرب من سيطرة



5.1 كبير النحاتين، تيم بول، وهو ينحت عمود طوطم في معمل النحت والنقوش التابع لمتحف كولومبيا البريطانية الملكي بمدينة فكتوريا .

السوق، والتقنية، والدولة الوطنية. ولعل إعادة التحف من المتاحف الوطنية إلى ملاك مؤسسات قبلية، مثل: مركز يومستا الثقافي، ومتحف كواجيولث تبدو لنا أمثلة صارخة عن كيفية انحراف ممارسة مهيمنة مثل ممارسة تجميع المقتنيات الفنية، وعرضها نحو أهداف لم تكن متوقعة. ومن الممكن هنا استبدال سرديات اندثار الإرث الثقافي الكبرى وسرديات إنقاذه بقصص إحياء وتذكر هذا الإرث والصراع من أجل استعادته.

هناك العديد من مجتمعات الساحل الشمالي ممن عانى وقاوم أنواعًا من العنف المنزل عليهم منذ أواسط القرن التاسع عشر الميلادي؛ فقد عانوا أمراضاً فتاكة، وعانوا أيضاً استغلالاً وسيطرة تجارية وسياسية مقرونة بمنع وقمع ممارسة الهنود لتقاليدهم المحلية مثل عيد تبادل الهدايا الشتوية، ثم إرغامهم على التعلم في مدارس داخلية تدار من قبل المبشرين(٢). إلا أنه بالرغم من الأضرار الجسيمة التي لحقت بالثقافات المحلية، وبالرغم من استمرار عدم المساواة السياسية والاقتصادية بينها وبين الثقافات الوافدة، فقد وجد العديد من المجموعات القبلية والأفراد طرائق وأساليب مكنتهم من الانفصال عن نظام الدولة الحديثة ومن ثم التفاوض معها. ففي الأوساط الأنثروبولوجية والمتاحف التي كنت أتردد عليها هناك وجدت أن المناخ السياسي أكثر احتقاناً بشكل لم أشعر به مطلقاً في الأماكن الحضرية والمدن الكبرى التي زرتها من قبل، مثل: نيويورك وشيكاغو وواشنطن وباريس ولندن. يدور اليوم صراع في الساحل الشمالي الغربي من أجل دعاوى ملكية الأراضي، واستعادة مقتنيات المتاحف، بينما يتزايد الضغط الاجتماعي من أجل الحد من البحوث العلمية.

(٢) ومن الكتب الحديثة التي تسرد ملامح كثيرة من هذا التاريخ خاصة في سياق الإنبعاث الحالي: كتاب Dara Culhane Speck: An Error in Judgment: The Politics of Medical Care in an Indian/White Community (1987) وهو كتاب ينتمي إلى كتابات الأثنوغرافيا التاريخية ويتخذ من منطقة البرت بي خلفية لبحوثه، ويعد عملاً متميزاً وملفتاً في تحليلاته؛ ثم هناك كتاب آخر مهم:

Celia Haig-Brown, Resistance and Renewal: Surviving the Indian Residential School (1988)

وتعد الفنون الجميلة المحلية من نحت وعمارة ورسم وطباعة وتصميم الحلي والدثار الهندي المنقوش أعمالاً تسهم في وقت واحد في تنمية السوق المحلية وإمداد المتاحف بحاجتها من هذه الفنون، وتستغل أيضاً في سياقات سياسية واحتفالات قبلية، ولهذا فهي مظهر من مظاهر الحيوية الثقافية. فهناك إلحاح وانتقاد متكرر طالما تعرض له علماء الأنثروبولوجيا وأمناء المتاحف المهتمين بقديم وجديد تقاليد هنود الساحل الشمالي الغربي، فربما أدى تجاهلها أو تجاوزها على الأقل إلى الإحراج الجماهيري، وربما أدى إلى التدخل القانوني والشرعي(٣).

وكنت قدمت إلى كولومبيا البريطانية متوقعاً أن أركز في متحفي كواجيولث القبليين، غير أنني لم استطع تجاهل عروض الإقليم "الرئيسة" عن أعمال الساحل الشمالي الغربي وخاصة تلك المتوافرة في متحفي جامعة كولوم(UBC) وفيكتوريا، والمتجاوبين بطريقتهما الخاصة مع السياق المتطور من حولهما. فهما يقدمان قرائن موازية لما يقدم من ابتكارات فنية في الرت بي Alert Bay وكيب ميدج فيليج Cape Mudge Village، كما أنهما يوضحان بشكل تام ألاَّمتحف في التسعينيات من القرن العشرين الميلادي، سواء كان قبلياً أم متروبلوليتانياً، يستطيع أن يسرد القصة الكاملة أو الأساسية حول منتجات هنود الساحل الشمالي الغربي الثقافية أو الفنية. وفي الواقع فإن المتاحف الأربعة تعرض المقتنيات الفنية نفسها مثل الأقنعة الاحتفالية والأجراس والأردية والمجسمات بالإضافة إلى الأشكال الفنية المنتجة كتحف خاصة أو لسوق المنتجات الفنية. ففي سياقات أربعة مختلفة تحكي هذه الأشكال الفنية حكايات متضاربة حول الحيوية الثقافية والصراع من

(٣) ولمعرفة مزيد من دلالات العصر انظر المجلد السادس، العدد الثالث لخريف عام 1988 من دورية جمعية المتاحف الكندية Muse والتي تحمل عنوان "Museums and the First Nations". كانت مقاطعة ليبوكون كري Lubicon Creeمسرحاً للعرض الذي أقيم عام 1988 تحت عنوان: "The Spirit Sings: Artistic Traditions of Canada's First Peoples" قد أثارت ضجة كبرى في أوساط عالم المتاحف الكندية. ولمعرفة الوضع الآن في فانكوفر يمكن العودة إلى تقرير Kimmelman الصادر عام 1989.

أجلها. وتسجل المتاحف الأربعة جميعها اقتحام التاريخ والسياسة للسياقات الجمالية والأثنوغرافية، مما شكل تحدياً للنسق الفني الثقافي، الذي ما زال مسيطراً في معظم المعارض الكبرى سواء كانت تعرض أعمالاً قبلية أم غربية. فجميع هذه المتاحف دوماً ما تخلط بين خطابات الفن والثقافة والسياسة والتاريخ وفي أساليب محددة وتراتبية. فهي تتبارى فيما بينها، ولكنها تكمل بعضها البعض استجابة للحالات التاريخية المتغيرة، واستجابة للقوى الثقافية والسياسية غير المتوازنة.

ومع ذلك ينبغي ملاحظة أن مقاربتي المقارنة في مجملها تميل إلى تقييد واختصار ما يمكن قوله عن المتاحف الأربعة، حيث عدّت وكأنها تعبير أقل خصوصية عن تواريخ محلية أو إقليمية أو قومية، ولكنها عدّت وكأنها تنويعات تعبيرية داخل حقل موحد من الصور الرمزية. وهذا الاختزال يصبح موضع شك وتساؤل وخاصة في سياق المتاحف القبلية ومراكزها الثقافية، أو أي مؤسسات تعمل وفق وضد شروط ثقافة الأغلبية المسيطرة. وتعد متاحف مثل هذه - في جوانب مهمة من كيانها - مشاريع خاصة بالأقليات أو المعارضة داخل سياق مقارنة علمية للمتاحف(٤). غير أنها في جوانب أخرى مهمة لا تعد متاحف على الإطلاق؛ فينظر إليها وكأنها استمرار للتقاليد المحلية الخاصة بسرد الحكايات والتجميع والعرض. وسيتم في الصفحات الآتية التعرض لبعض تقاليد الكواجيولث. ومع ذلك فإن مقاربتي المقارنة في مجملها تميل إلى التأكيد على التشابك في العلاقات أكثر من تركيزها في الاستقلال أو التجارب المهمة خارج إطار الثقافة القومية. ولعل الأبعاد الأخيرة عن الحياة القبلية لا توفيها حقها مصطلحات مثل "الأقلية"، والتي تدل على موضع يتحدد من خلال علاقته بقوى الأغلبية. أما وجهات النظر القبلية المفقودة هنا فينبغي أن يوفرها لنا بتعمق أكثر كتاب آخرون لهم باع طويل في هذا المجال؛ مما يجعلهم أكثر دراية ومعرفة

(٤) ولمناقشة أكثر تفصيلاً "لعالم المتاحف" المعقد هذا يمكن النظر إلى الفصل السابع.

مني بوجهات النظر هذه. ولذا فإن هذا المقال يوجهه، ويقيده أيضاً، سياق المقارنة المتحفية، والتي يحاول أيضاً أن يتدخل فيها ويعارضها(٥).

**

تنتشر منشآت متحف كولومبيا البريطانية الملكي الثابتة على مساحة طابقين واسعين جداً، ويسير العرض في اتجاه خطي، تاريخي وتعليمي، يستغل على نحو واسع عدداً من وسائل الإيضاح التسجيلية والكتابية، وعدداً من الصور والوثائق المختارة من حقب زمنية مختلفة. فيركز النصف الأول من المعروضات - القابعة في الطابق العلوي - في الاتصالات البيئية والاجتماعية المبكرة لسكان الساحل الشمالي الغربي الأصليين القدماء، فتوضح المعروضات في مجملها حالات تأقلمهم مع البيئة المحيطة، وتبين التقنيات المستعملة في ذلك، مثل: المنسوجات والزوارق والأزياء والمنازل والأوعية والأدوات النافعة والأقنعة والأساطير. وتعرض الأزياء التقليدية المتقنة الصنع على تماثيل لعرض الأزياء وفق المقاييس الطبيعية. وهناك عرض فيديو صامت (مقتبس من فيلم إدوارد كورتيس Edward Curtis' In the Land of the Headhunters) ويظهر زوارق تقليدية

(٥) ربما بدوت أحياناً أشدد على قضية اقحام المتاحف القبلية في عملية المعارضة لكنني لا أدعي أنها في مضمونها الجوهري معارضة. وعلاوة على هذا فقد حاولت جاهداً تجنب نعتها بصفتها مؤسسات أقلية وذلك بالرغم من أنها تشارك المراكز الثقافية ذات الصبغة المحلية بعض صفاتها المميزة. ويعضد من الوضع القانوني للقبيلة دعوى الانتماء الأصلي للثقافة المحلية مثل قولهم: "نحن هنا منذ البداية"، أي أن مفهوم القبيلة سبق وجود أي أمة متعددة الثقافات أو وجود نسيج اجتماعي فيسفسائي " "Mosaic أو حتى وجود مفهوم الانصهار الاجتماعي في بوتقة واحدة "melting pot" كي يضطروا إلى الدخول في مهاترات حول هذه المفاهيم أو حتى محاولة إغنائها من خلال الحوار والجدل. وبينما يتحتم على المؤسسات القبلية المعاصرة العمل مع وضد نظم الثقافة المسيطرة، فإنها ما زالت تستمد قوتها من مصادر وقوى وهوية مستقلة. ولذا فإن التعارض الضدي بين لفظتي جماهيري (غالبية عظمى) وقبلي majority/tribal التي تدور حوليهما مقارنتي هنا يستحيل اختزالهما في لفظتي الأقلية والغالبية العظمى (majority/minority شكر خاص لنانسي ماري ميتشل، والتي أصرت مع زملاء آخرين، على أن أقوم بإيضاح هذه القضية).

مكتظة براقصين مقنعين مع أقواسهم، ومن المذهل مشاهدة هذه الأقنعة والزوارق تتحرك على نحو مثير. بينما توحي المطبوعات القديمة والصور الحائطية المكبرة بعالم السكان الأصليين القدماء في سنوات الاتصال الأولى مع العالم. وفي فضاء معتم تضاء الأقنعة على نحو متتابع، ويصاحب تلك الإضاءة أصوات مسجلة تحكي أساطيرهم المختلفة.

وحين ينتقل المرء إلى الطابق السفلي يدخل من غير تمهيد أو مقدمات عالم ثقافة الرجل الأبيض والتجارة والقوة. وعند نهاية السلم تظهر صور الكهان أو هيدا شامان Haida Shaman، والتي نُحتت في الثمانينيات والتسعينيات من القرن التاسع عشر الميلادي، حيث تعكس اضمحلال سلطة الشامان، فهناك مجسم لقس مسيحي يؤذن ببزوغ قوى جديدة ينبغي على السكان الأصليين قبول التفاوض معها. ويمثل نجاح هذه القوى المبدئي معروضات تبين ازدهار تجارة التحف؛ مما يدل على تحول وتنوع في المنتج الثقافي والفني استجابة لدوافع ومؤثرات خارجية. ومع ذلك يقطع اطراد تصوير التواصل الثقافي السلمي استحضار درامي لوباء الجدري الذي انتشر في ستينيات القرن التاسع عشر الميلادي. وهنا يتجول زائر المتحف في ممر غطت جدرانه وجوه كبيرة تبرز على نحو متواصل معاناة سكان أمريكا الأصليين (صور التقطها إدوار كورتيس)، ويصاحب ذلك العرض صوت مسجل يشرح تناقص عدد السكان العنيف والأزمة الثقافية التي تبعت ذلك والصراع التالي من أجل البقاء. ويتبع هذا العرض المكدر والدامي استحضار لتأثير التبشير (صور لطلبة مرتدين أزياء تقليدية، وقناع محطم - ولكن لا يوجد ما يوحي بتعقيدات التحول إلى المسيحية وماذا كان ذلك يعني من وجهة نظر الهنود الحمر). ويلي ذلك قسم يوثق لمهرجان الشتاء الهندي وتبادل الهدايا فيه، ويصاحب ذلك دلائل فوتوغرافية ووثائق تظهر كيف قمعت وقضت الحكومة الكندية على هذا التقليد المحلي. وكان ينظر إلى هذه الاحتفالية المركزية في ثقافات الساحل الشمالي الغربي بصفتها تقليداً "همجيًا ووحشيًا" بسبب رقصاتها الدرامية، وإعادة توزيع الثروة على نحو مفرط. ويشتمل العرض هنا على سرد عدائي نشرته الصحف آنذاك عن المهرجان الاحتفالي كما يشتمل على وثائق تظهر

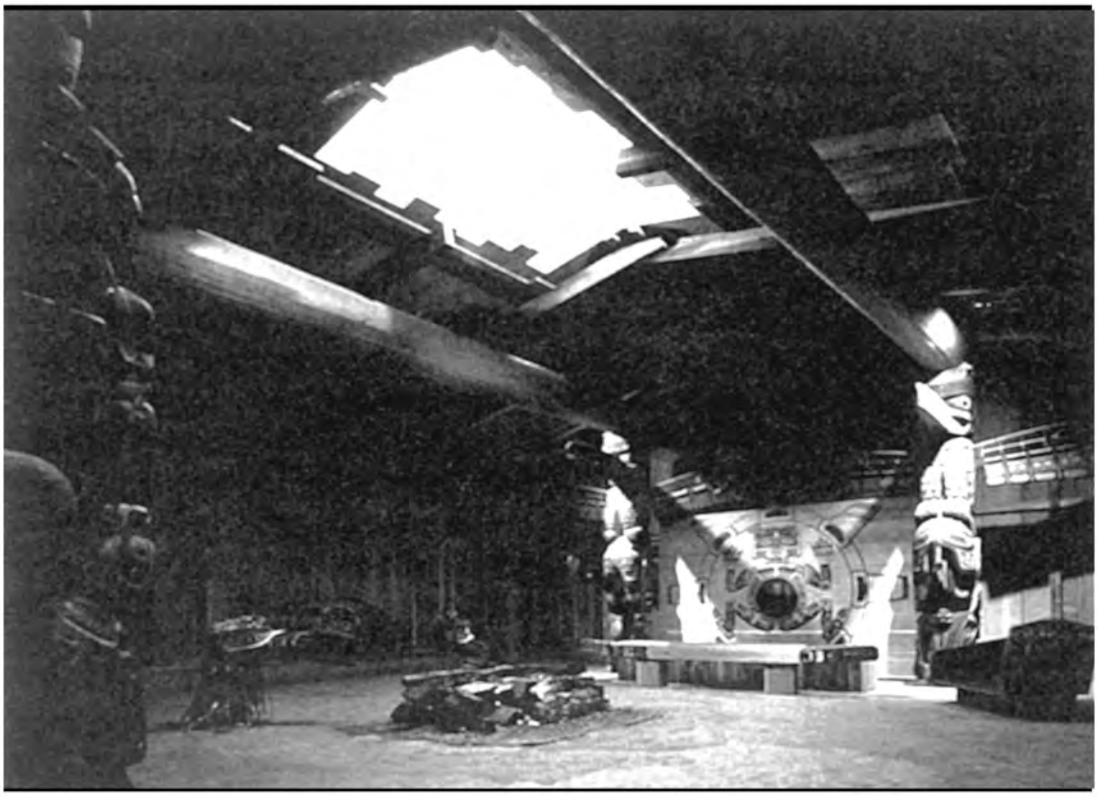
دفاع فرانز بواس Franz Boas عن مهرجان الشتاء الهندي. ولذا فإن الزائر لهذا العرض التاريخي سيقضي وقتاً طويلاً وممتعاً في قراءة نصوص منها ما هو حديث يوضح ويشرح تلك التقاليد ومنها وثائق معاصرة للأحداث.

وما يلبث الممر أن يقود الزائر إلى أكبر صالة في هذه المنشأة، والتي تحوي بناء لمنزل زعيم قبلي، ومجموعة من الطواطم، تحفها صناديق وأقنعة وأغراض فنية واحتفالية تم ترتيبها وفق القبيلة- Tsimshian, Bella Coola, Tlingit. ويستمر العرض حتى يصل إلى بيت جدرانه عالية يشع فيه ضوء خافت، وتنبعث منه نار موقدة وأناشيد مسجلة، وينتهي عند الجزء الأخير ويحمل عنوان "الأرض: 1763- 1976". وهنا تثير الصور والنصوص ذكرى الصراع على استغلال الأرض وامتلاكها، ويشمل هذا الجزء من العرض معلومات عن وفد من ساحل ساليش ذهب إلى لندن في عام 1906 ودعاوى الأراضي الحالية (هناك صورة كبيرة لهنود أثاباسكان Athabaskan خلال اعتراضهم لخط سكة الحديد عام 1975).

وإجمالا فإن معالجة المعرض التاريخية تبدو غير تقليدية في تركيبتها المعقدة وخاصة في تقديمها لقوى الرجل الأبيض على نحو مبكر في تتابع المعروضات. فالتغير الذي حصل لم يقدم في أجزاء مستقلة عن بعضها البعض، ولم يُضَف في اللحظات الأخيرة وفق تراتبية نمطية[٦]. إذ يسبق العرض النهائي لمنزل الزعيم جميع الإرساليات التبشيرية وحجب أو قمع احتفاليات الشتاء الهندية ليتبعها مباشرة الصراع على الأرض. ولذا يستحيل أن يظهر العرض وكأنه مجرد فضاء عتيق في بساطته، بل إنه يقدم بصفته مشهدا جبارًا للأصالة الثقافية محفوفة بشتى أنواع الصراع والتغيير. فالمتواليات التاريخية هنا توحي بأن الأغراض التقليدية المعروضة لم تصنع ضرورة قبل ظهور قوى ثقافة الرجل

---

(٦) هناك مثال تقابلي مغاير يتمثل في صالة مارغريت ميد لشعوب المحيط الهادئ بالمتحف الأمريكي للتاريخ الطبيعي بنيويورك. راجع كليفورد (1988) للاطلاع على نقد عن عرض التغير الثقافي في المتاحف، انظر خاصة الفصل السادس.



5.2 داخل منزل الزعيم القبلي (جوناثان هنث) متحف كولومبيا البريطانية الملكي بمدينة فكتوريا

الأبيض، ولكنها وجدت في علاقة معها وفي أحيان أخرى كي تتحداها[٧]. ومن هنا تصبح مقاربة متحف كولومبيا البريطانية الملكي مقاربة خطية وتركيبية اصطناعية. فهي تحكي حكاية تأقلم ثقافي، وتأزمًا وصراعًا في إطار واسع من التوازن الإقليمي. وهنا تنصهر حالات التاريخ كما جربته مجموعات معينة بذاتها مع حالات من مساهمات التقاليد الأسطورية والسياسات المحلية ذات الأجندة الخاصة بها في صنع سرديات تاريخية؛ فتتسق جميعها في متواليات منحنية كالقوس. وسنرى لاحقاً حين نتحدث عن مركز يوميستا الثقافي U'mista Cultural Centre كيف يتخذ التاريخ منعطفاً مختلفاً.

**

تبدو المقتنيات المعروضة في متحف جامعة كولومبيا البريطانية الأنثروبولوجي وكأنها تحتل مرتبة ثانية بالنسبة لمبنى آرثر أريكسون الواقع على جرف صخري، وهذا شيء لا يمكن قوله عن المبنى الذي يشبه صندوقاً مغلقاً في مدينة فكتوريا. فمن ضمن المتاحف الأربعة، يظل متحف جامعة كولومبيا البريطانية (UBC) المتحف الوحيد الذي استهل منح الجوانب المهمة من تصاميم الساحل الشمالي الغربي الفضائية والنحتية ما تستحقه من عناية، فالبناء يمنح فضاءات واسعة وصغيرة، ولكنها جميعاً تضمحل، أما القاعة الكبرى وهي عبارة عن غرفة كبيرة تسمو بروافدها الخرسانية الجبارة مستلهمة صور المنزل التقليدي الكبير. ولكنها تختلف عن الفضاء التقليدي، حيث إن القاعة الكبرى في متحف جامعة كولومبيا البريطانية بظلالها وأنوارها المشعة بكامله بصورة مترددة ما تزال تسبح في أضواء النهار، وذلك بفضل حائط مرتفع صنع بكامله من الزجاج. وفي هذا الفضاء يضمن للمعرضات أقصى حد من

(٧) لم تتجاوز المقاربة العلائقية المدى الذي وصل إليه تجهيز عرض يدعى "At Western Door"، والذي كان معروضاً Rochester (New York) Museum and Science Center في عام 1991. وكان الهدف الأساس هو التركيز في التبادل الثقافي بين سينيكا والمجتمع الأوروبي منذ بداية التواصل بينهما حتى الوقت الراهن. ففي كل ركن من أركان المعرض كان هناك عرض متواصل للبيض والمواطنين الأمريكيين الأصليين. وأنا أدين بالكثير لمارغريت بلاكمان التي تفضلت بإطلاعي على عرض تصويري للمعرض.

البروز للعيان، وفي الغالب من جميع الجهات. ولذا يستهل الكتاب الإرشادي للمعرض بجملة أولى تقول: "يعرض المتحف الأنثروبولوجي أدوات الساحل الشمالي الغربي الفنية وفق أساليب تبرز قيمها البصرية، وتتعامل معها بصفتها تحفاً فنية".

وعند دخول المتحف يهبط المرء سلماً يقوده مباشرة إلى القاعة الكبرى، التي تحتوى على أعمدة طوطمية قديمة، ودعامات منزلية، وصناديق، وصحون ولائم. ومن بين هذه الأغراض يكتشف المرء تمثالين هائلين من صنع بيل ريد Bill Reid (فنان معاصر من هيدا، ويعد هنا روح المتحف الحاكمة بأمرها)، ويمثل ذئب البحر مع حيتان مفترسة ودباً رابضاً. ونقرأ في الرقعة المثبتة على الدب ما يأتي:

المجموعة الثقافية هيدا

المكان فانكوفر، كولومبيا البريطانية (B. C)

التاريخ 1963

الموضوع نحت معاصر

الوصف A50045 دب

من نحت بيل ريد

يمكن لمس هذا التمثال برفق

وجميع الرقع المثبتة على المقتنيات في القاعة الكبرى للمتحف مقتضبة تشبه هذه الرقعة، وتشتمل على رسوم صغيرة لكل عمل كما يظهر في موقعه الأصلي. وهذه السياقات المثالية إلى حد ما غير مقحمة بصفة اعتباطية، فقد صممت بحيث لا تتعارض مع التأثير البصري للمنتج الفني المصطنع. (لا يوجد هناك رسم توضيحي لتماثيل ريد؛ وذلك لأن موقعها الأصلي هو المتحف ذاته).



5.3 الصالة الكبرى لمتحف جامعة كولومبيا البريطانية للإنثروبولوجيا، فانكوفر

كل شيء في القاعة الكبرى يظهر أكبر من الواقع ذاته، غير أنه يسهل الاقتراب منه، فهو ترجمة لوجود تلك المنحوتات إلى حد ما، والتي تعد هائلة وفي الوقت ذاته حميمة. (أما في فكتوريا فإن أكبر الأعمدة القديمة وضع خلف زجاج). وفي خلفياتها الأصلية ترفق الأعمدة والسواري والمداخل بأماكن سكنى محددة ومسارات شعبية مخططة، فيعبرها الناس كل يوم. وهكذا تتم إعادة إنتاج شيء من هذه الحميمية الهائلة في القاعة الكبرى حيث لا يوجد زجاج يحول دون الزائر والمقتنيات الفنية، بل إن هناك ممرات تمكن الزائر من رؤيتها من جميع الزوايا وأماكن مفتوحة للجلوس قريباً من التحف.

وابتكر أيضاً شيء من الغموض؛ ليمثل ما هو خارجي وما هو دخلي. فصممت القاعة الكبرى؛ كي تبرز للعيان ومن داخل المتحف جميع الأعمدة الطوطمية والمنازل المشيدة مؤخراً خلف المتحف وفق الأسلوب التقليدي، وبهذا تصبح جزءًا من العرض. فهناك منزلان من هيدا وعدد من الأعمدة شيدت بين عامي 1958 و 1962 بجهد من بيل ريد ومساعدة من فنان من كواجيولث هو دوج كرانمر Doug Cranmer. (ويدل تعاونهما هنا على حقيقة أن السياق الجديد وخاصة في مجال متحف مدني يتطلب أن تسبق وتتفوق قيم فن وثقافة الساحل الشمالي الغربي أي قيم أخرى من القيم الخاصة مثل العصبة أو اللغة أو القرية). وتتناثر أعمدة صنعها فنانون آخرون معاصرون يمثلون تقاليد مختلفة على طول أرض المتحف. ولعل تجاور الأعمال الفنية الجديدة مع التحف القديمة المجتمعة خلف جدران زجاجية ساعد على إيصال رسالة مهمة للمتحف وهي أن: الأعمال القبلية جزء من تقاليد ديناميكية مستمرة. أي أن المتحف يعرض مقتنياته الفنية بصفتها جزءًا من عملية إبداع متواصل، وليست كنوزاً أنقذت من ماضٍ توارى عن الأنظار.

وحين يغادر الزائر القاعة الكبرى، فإنه يتجاوز فن تمثيل الهائل الفخم إلى فن تمثيل المصغرات أو المنمنَمات. تحوي صالة عرض الروائع أشكالاً صغيرة، اختيرت من أجل قيمة ودقة صنعتها: النحت على الخشب، والعظام، والعاج، والصخور الصلصالية، ومثلها

النحت على التحف، والأمشاط، والأنابيب، والأجراس، والجواهر. ومرة أخرى، يصور الخلط بين القديم والجديد الفن التقليدي في عملية متواصلة. فوضعت أسوار ذات نقوش متقنة في صناعة معادن الذهب والفضة، طورها فنان من أواخر القرن التاسع عشر الميلادي هو تشارلز إيدنشو Charles Edenshaw جنباً إلى جنب مع مثيلاتها من أعمال فنانين مبدعين، مثل: بيل ريد وروبرت ديفيدسون. أما صالة العرض ذاتها فهي معتمة تعرض فيها التحف وفق أسلوب عرض البوتيك في استعمال الإضاءة مع قليل من الرقع التوضيحية، والتي أتت في مجملها؛ لتؤكد أن هذه المعروضات هي كنوز من الفنون الجميلة.

في حين يستعمل المسرح - الواقع خلف صالة عرض الروائع - لعرض مقتنيات صغيرة الحجم، وإلقاء للمحاضرات، وعرض الأفلام، وبعض جلسات السرد الحكائي وإظهار تقنيات براعة حرف مواطني أمريكيا الأصليين. فإنه يضم أيضاً ركن عرض صغيراً مؤقتاً وبعض مبتكرات متحف الجامعة الشهيرة حيث نظمت المجموعات البحثية بشكل يماثل عرض مخزن مفتوح لمقتنياته، فحفظت أعمال ومنتجات ثقافات أمريكا الشمالية الأصلية إلى جانب أعمال من الصين واليابان وإندونيسيا والهند وأفريقيا؛ وذلك بوضعها في صناديق زجاجية أو في أدراج يمكن لجمهور الزائرين فتحها بسهولة والوصول إلى محتوياتها. ويصاحب كل قطعة أثرية مستندات شاملة متوافرة في كتب مطبوعة. وهنا يسير العرض بعكس ما هي عليه الحال في بقية أركان المعرض التي عادةً ما تعنى بالنواحي الجمالية، فالمقتنيات المجمعة هنا والمعروضة في كتل كبيرة لا تظهر وكأنها روائع فنية، وبدلاً من ذلك يُعنى بالناحية التصنيفية على حساب الناحية الجمالية: فهناك مثلاً صندوق كبير من الحافظات التي تشمل بالتالي أوعية وسلالاً من جميع الأحجام والمقاسات تم جلبها من مناطق مختلفة من العالم.

إن الأدراج المكتظة بقطع صغيرة عادة ما تثير لدى الزائر إحساساً حميماً بالاكتشاف شبيهاً بإثارة اكتشاف علبة تحت سطح المنزل مملوءة بمقتنيات نادرة، والتي عادة تفوق في



5.4 الدب، نحت معاصر لبيل ريد، من مقتنيات متحف جامعة كولومبيا البريطانية للإنثروبولوجيا

إثارتها إثارة عرض رفيع المستوى لروائع الفنون على خشبة مسرح معد سلفاً . ويعوض ركن المخزن المفتوح بكثرة مقتنياته وغنى معلوماته عن الانتقائية في العرض وقلة الشرح والمعلومات السائدة في الأركان الأخرى الثابتة من المتحف . ويدل على ما تستثنيه إستراتيجيتا الانتقاء والحد الأدنى من الشرح ، أو الحاجة إلى سرد تاريخي تفصيلي ، الضم الهامشي لواحدة من المقتنيات الفنية ، والتي دست في ركن قصي عند مخرج المقتنيات الثابتة . وهي عبارة عن ملاك نقش في عام 1886 بوساطة فنان قبيلة تسميشيان الهندية فريدي الكسي لصالح جرن معمودية مجمع ميثودي مسيحي ، والتي تشير إلى قصة الاحتكاك الثقافي المعقدة ، والإرساليات المسيحية ، وحالات الاستيطان الاستعماري ومقاومته التي عادة ما تحكى في فكتوريا .

وتولد منشأة " الصندوق الأسود " في متحف كولومبيا البريطانية الملكي بيئة معتمة داخلية بحيث يُسيطر على المتواليات السردية ووجهات النظر المختلفة ؛ وذلك لأغراض تعليمية وعظية واضحة . أما متحف جامعة كولومبيا البريطانية للأنثروبولوجيا فيعرض فضاء مفتوحاً عريضاً يسبح في الأضواء ، ويرتبط بصالات عرض أصغر يمكن الوصول إليها من جهات مختلفة . وبينما يوجد هناك مسار عام منفصل يفضي إلى مختلف أركان متحف الأنثروبولوجيا ، لكن ذلك لا يتم من خلال مسار خطي ، ولا تعتمد رسالة المنشأة الثابتة على ممر تتابعي ذي دلالة خاصة . ويركز الانتباه في المقتنيات الفردية أكثر من التركيز في أية وجهة نظر سردية ، والتي عادة ما تكون جزءًا لا يتجزأ منها . ومن هنا يغيب السياق التاريخي المتطور إلى حد كبير .

ولعل واحدة من المؤشرات على المقاربة التاريخية ، مقارنة بالمقاربة الجمالية ، تكمن في الاعتماد المنتظم على استعمال الصور الفوتوغرافية ، وخاصة الأبيض والأسود منها أو استعمال الحبر البني الداكن في الصور . (يشير استعمال الألوان في الصور إلى المعاصرة ، بينما يشير الأبيض والأسود إلى الماضي) . وتظهر الصور الفوتوغرافية التاريخية المقتنيات



5.5 الجهة الأمامية ويظهر فيها منزل هيدا وأعمدة الطواطم التي شيدها عام 1962م بيل ريد ودوج كراغو. وفي الجهة اليمنى يظهر متحف الجامعة.

المعروضة، أو أي مقتنيات مماثلة، من خلال الاستعمال في محيط يفتقر إلى الأصالة ومناسبة مقتضى الحال. وتبدي الصور الباهرة الملتقطة عند نهاية القرن التاسع عشر الميلادي لقرى الساحل الشمالي الغربي الهندية ما يعد اليوم منحوتات أو أعمالاً فنية ملحقة أو داعمة للمنازل. حتى إنه أحياناً ما يُرى في الصور شخص مرتد حمالات البنطلون أو أحذية ذات أزرار تغطي كامل الساق وهو يمشي في طرق القرية. وتستعمل ثلاثة من المتاحف التي أتحدث عنها هنا صوراً قديمة وعلى نحو مستمر، وفي أحيان كثيرة تستعمل صوراً مكبرة. وعلى أية حال لا يعرض متحف جامعة كولومبيا البريطانية للأنثروبولوجيا أي صور في منشآته الثابتة، وهذه الحالة الخاصة تشير إلى إستراتيجية المتحف المتميزة عن المتاحف الأخرى.

وبالرغم من أن متحف الجامعة ومتحف فكتوريا دوماً ما يضعان المقتنيات القبلية في سياقات متعددة الأساليب، فإن مقاربتيهما السائدتين حول المنشآت الأساسية تختلفان اختلافا جذرياً، ومن هنا تكملان بعضهما البعض، فهناك مقاربة تاريخية ويقابلها مقاربة جمالية في المتحف الآخر. والمقاربة الجمالية هي المعمول بها في متحف جامعة كولومبيا البريطانية، وتنتهي بقاعدة مستديرة في مقابل ركن المعرض المفتوح، وهي قاعدة خصصت لنحت بيل ريد الشامخ، ويحمل عنوان الغراب والرجال الأوائل Raven and the First Men، والتي تصور أسطورة هيدا عن الخلق. وهنا برامج فيديو تسجل مراحل إنتاج هذه التحفة التي أوكلت مهمتها إلى ريد وتصور أيضاً رفع طوطم عمودي كلف به أيضاً في جزر كوين تشارلوت، وتظهر أيضاً الفنان نورمان تيت وهو يعلم شباباً من السكان الأصليين كيف يصنعون قارباً.

وفي غضون السنوات العشر الماضية فتح متحف جامعة كولومبيا البريطانية للأنثروبولوجيا ومتحف كولومبيا البريطانية الملكي مجموعتيهما وبرنامجيهما للفنانين المنحدرين من أصول أمريكية محلية والنشطاء في المجال الثقافي. وتعكس معارض المتحفين الدائمة والمؤقتة رواج فنون وثقافة وسياسات القبائل الهندية. وبالرغم من محدودية

تجاوبيهما، وعدم انفصال أساليب عرضيهما وسياقاتهما عن ممارسات المتاحف التقليدية، فإن المتحفين لم يكونا تقليديين في حساسيتهما لحيوية وحجج التقاليد التي يوثقانها.

ومنذ مدة ومتحف كولومبيا البريطانية الملكي يقوم بتشجيع فناني القبائل الهندية على استعمال مقتنياته كموديلات للاقتداء بها في إبداعاتهم كما قام بتوظيف فنانين وضمهم إلى عضويته. كما عهد إليه بإنجاز أعمال فنية تقليدية جديدة، وإعارتها لمن أراد استعمالها في طقوس احتفالية. وتستقبل الزوار في طريقهم إلى المتحف ورشة عاملة بينما تمنح منشآت متحف الساحل الشمالي الغربي الثابتة في النهاية عمقًا تاريخيًا لمطالب حركات إعادة الأرض إلى أصحابها الأصليين في صورها الحالية الممتدة لأكثر من قرن كامل. وتنتهي المنشآت بمعرض لنقوش هيدا الصلصالية مبينة أن بداية هذا الفن جاءت نتيجة احتكاك السكان الأصليين مع تجار الثقافة البيضاء، وتم إحياؤه مؤخراً. وبعد أن توثق العروض المختلفة لفقدان وكبت تقنيات فنون نقش ونحت متطورة، تنتهي العروض بهذه العبارة: "منذ عهد قريب فقط اكتشفت هذه العناصر الفنية ودرست. يمر فن هيدا المعاصر بحالة انبعاث ملهمة ومن المؤمل أن يسهم هذا العرض في ولادتها من جديد".

ويفسح متحف جامعة كولومبيا البريطانية للأنثروبولوجيا مجالاً أوسع لأعمال فناني القرن العشرين الميلادي المرموقين من أمثال ريد وديفيدسون، كما منحت الفرصة لمجموعة من سيدات فرقة ميوزيكام المحلية لإثبات جدوى تقنيات النسيج الذي عملن على إحيائها وذلك على مسرح المتحف. كما خطط لعروض كبرى بالتعاون مع عدد من الفنانين الأمريكيين المنحدرين من جذور محلية، وأدى أمناء المتاحف المحليون أيضاً أدواراً مهمة في العروض الماضية(٨). أما أعضاء متحف الجامعة من البيض فهم يتحدثون عن التحول

(٨) راجع مثلاً: Doreen Jensen and Polly Sargent: Robes of Power: Totem Poles on Cloth (1986) والذي يغطي الأسطورة، والتاريخ الشفوي والمكتوب، والتصميم والإنتاج الحالي. والكتاب الإرشادي تم تجميعه من أقوال صناع اللحف، وهو يعكس في ترتيبه تتابع أحداث مهرجان الشتاء.

من علم المتاحف "الاستعماري" إلى علم "تعاوني" . ومهما كان شعور المرء إزاء العقبات التي تواجه مثل هذا التحول كالمخاطرة بالرعاية الليبرالية الأبوية، وكقوى رعاية المتحف العنيدة، وكعدم الرغبة في النظر نقدياً إلى طرائق الحصول على بعض المقتنيات عبر التاريخ، فإنه من النادر سماع التحدث بحماس عن هذه الأوليات مثل ما هو حاصل بين المهتمين بشؤون متاحف أمريكا الشمالية(٩) .

وتدل عروض متحفي فكتوريا وجامعة كولومبيا البريطانية على الكيفية التي تسهل الإحساس الصادق بعملية البعد الثقافي والسياسي؛ لتقديم المعروضات في إطار سياقين مهمين ومعاصرين يهدفان إلى عرض الأعمال القبلية، هما السياق التاريخي والسياق الجمالي. ولكن في تشخيصي لهاتين المؤسستين على نحو لا يخلو من الفظاظة، ركزت في المنشآت الثابتة، التي خطط لها في السبعينيات من القرن العشرين الميلادي، ولم أركز بما فيه الكفاية على العروض المؤقتة والمتنوعة، أو مقتنياتهما الأرشيفية، أو البحوث العلمية، أو النشاطات الممتدة خارج حيطان المتحفين. ونستطيع أن نرى في هذه المجالات الأكثر مرونة ميولاً نحو تبني إستراتيجيات تفسيرية واضحة، وتلك ميزة تدل على سياق سياسي متغير يكثر حوله الخلاف والجدل. ومن ذلك مثلاً، الجدل الشائع في ردهات

(٩) يتحدث مايكل أميس، مدير متحف يو . بي . سي للأنثروبولوجيا عن تطور هذه المؤسسة، وهو في أحيان كثيرة يفصح عن بعض المواقف الصعبة والمتناقضة. كما أنه ظل يصر دوماً من داخل المؤسسة الكندية المعنية بأمر المتاحف على ضرورة زيادة العناية والتجاوب مع مطالب المواطنين الأصليين واهتماماتهم، وقد ظل يبحث عن صيغة توفيقية بين دور المتاحف التقليدية الكبرى وتزايد النشاط التسييسي لهذه المتاحف. راجع Michael Ames (1986)، و (1987). وكان أميس قد دافع أيضاً عن استقلالية أمانة مجالس المتاحف التي تعرضت إلى تدخل كبير في شؤونها مع بعض الضغوط السياسية كما كانت الحال في الجدل الدائر حول عرض "Spirit Signs" . راجع مداخلته في مجلة (1988) Muse, 6, no. 3 . ويفترض علم المتاحف التعاوني أن تكون هناك مشاركة فعلية في قضايا أمانة المتاحف تتجاوز الاستشارات البسيطة (راجع الفصل السابع). ولعل خير مثال على ذلك هو العرض الكبير لمهرجان الهدايا الشتوي والذي نظمته الدونا جونتيس للمتحف الأمريكي للتاريخ الطبيعي في عام 1991م والذي قامت غلوريا غارنمار وبيستر بتنظيم الركن المعاصر منه.



5.6 «ملاك» متخيَّل نحته الفنان فريدي اليكسي عام 1886م لصالح مؤسسة دينية، ويوجد في متحف جامعة كولومبيا البريطانية للإنثروبولوجيا

معظم المتاحف الفنية والأنثروبولوجية الكبرى حول تجسيد القيم الجمالية النسبية في مقابل الحقائق العلمية، أو تجسيد النواحي الشكلانية في مقابل النواحي الثقافية، ولكن ذلك كله يبدو الآن وقد أفسح المجال لخليط من المقاربات التنظيمية، التي يقصد من ورائها تحقيق أغراض معينة. ففي كل المتاحف التي زرتها توجد هناك درجة معينة من توافر السياق الثقافي إلى جانب منح البعد الجمالي قَدْرَه من الحضور. وفي الواقع فإن أكثر تعامل شكلاني شهدته ظهر في متحف أنثروبولوجي، مع أنه كان يعطي انطباعا عن الفن بصفته عملية ثقافية. إن التعامل مع المصنوعات اليدوية Artifacts بصفتها منتجات جمالية يعد الآن إحدى الطرائق الأكثر جدوى في إيصال الأحاسيس عبر الثقافية ذات القيمة والمعنى والأهمية الكبرى(١٠). وليس هناك من حاجة إلى تحقيق كل ذلك عن طريق تماثل معايير فن الجمال الغربي مع ما ليس غربياً من الفنون. وبهذا يمنح كل متحف من المتاحف الأربعة، وما تحويه من تمايز في مزج السياقات مع السرد المصاحب لها، مجالاً مفتوحاً لأي ذائقة جمالية محتملة لإدراك قيم المقتنيات المعروضة. أي أن كل متحف يصور بطريقة نابضة بالحياة معاني محلية وكونية يسهل معها الوصول إلى مقولات تفسيرية (أو وسائل ترجمة) للفن والثقافة والسياسة والتاريخ(١١).

***

يوحي المتحفان القبليان في مجموعة المتاحف التي جمعت معلومات عنها بمحور آخر من محاور المقارنة. وعلى امتداد هذا المحور نلحظ أن متحف جامعة كولومبيا البريطانية ذا التوجه الجمالي ومتحف فكتوريا ذا التوجه التاريخي يتشابهان أكثر مما يختلفان، فكلاهما

(١٠) يرجع تقدير (استغلال) المقتنيات العشائرية في الغرب بوصفها "فنوناً جميلة" إلى مرحلة الحداثة البدائية لبيكاسو وجيله. راجع (1984) Rubin. وبغض النظر عن الجدل الدائر حول هذا التقدير، فإن المؤسسة المعنية بالفنون القبلية أو العشائرية تعد الآن مصدراً مهماً من مصادر تمكين المواطنين الأصليين ومصدراً مالياً مهماً لهذا الغرض.

(١١) وللمزيد من الاطلاع على الفن بصفته وسيلة ترجمة مهمة لتوصيل وإخفاء المعاني يمكن مراجعة Clifford (1989).

يشتركان في الطموح للوصول إلى مكانة جماهيرية، وكلاهما يتطلعان إلى مخاطبة متلقين من المدن الكبرى. وبالمقارنة يعد كل من مركز يوميستا الثقافي ومتحف كواجيولث مؤسستين قبليتين تهدفان إلى جذب متلقين محليين، وهما علاوة على ذلك غارقان في الدلالات والمعاني المحلية وتواريخها وتقاليدها.

وحين النظر إليها من وجهة نظر تخطيطية، نجد أن المتاحف ذات التطلعات الجماهيرية تنطق عن ثقافة وعلم وفن ونزعة إنسانية كونية المشاعر والتفكير- وعادة ما يتم ذلك مع ميل نحو ما هو وطني. أما المتاحف القبلية فدوماً ما تعبر عن ثقافة محلية، وسياسات معارضة، وعلاقات قرابة عرقية ذات تقاليد محلية. والمتاحف الجماهيرية لها صفات عامة معروفة للجميع - على ما أظن - حيث إن الفن أو أي مقتنيات أثنوغرافية تطمح إلى أن تكون ذات أهمية خاصة يجب أن تشترك في الملامح الآتية: 1- البحث عن "أفضل" الفنون أو الأشكال الثقافية ذات "الأصالة"، 2- الاهتمام بالمقتنيات النموذجية أو المثالية، 3- الإحساس بامتلاك مقتنيات تعد كنوزاً للمدينة، وإرثاً وطنياً وإنسانياً 4- التوجه نحو فصل الفن "الجمالي" عن الثقافة (الأثنوغرافية). وتمدنا دراسة دونكان Duncan (1991) عن متحف اللوفر- بصفته يمثل الأنموذج الأمثل للمتحف الوطني - بشيء من علم نسب المتاحف (Horn, 1984, Coombes, 1988). ولعل موقف المتاحف الجماهيرية نحو ما تعده "ريفياً" و"محدود" المقتنيات في المتاحف المحلية أمر معروف للجميع. وتظهر وجهة النظر الأخرى في تعليق لاذع حول متحف جامعة كولومبيا البريطانية للأنثروبولوجيا أطلقه أحد العاملين في مراكز كواجيولث القبلية حين قال: " هناك عندهم الكثير من المقتنيات، ولكنهم لا يعرفون الكثير عنها."

ولذا فإن للمتاحف القبلية أجندة مختلفة تتلخص ملامحها في الآتي: 1- موقفها إلى حد ما موقف معارض، تدعمه عروض تعكس التجارب المستبعدة من المتاحف الجماهيرية، والماضي الاستعماري، والصراع الحالي؛ 2- التمايز بين الثقافة والفن غير وارد، أو أنه تمايز يقلب رأساً على عقب وعلى نحو إيجابي؛ 3 - فكرة التاريخ

الـواحد أو التاريخ الممتد عبر الزمن، سواء كان ذلك تاريخ أمة أم تاريخ الإنسانية أم تاريخ الفن؛ 4 - لا تتطلع إلى أن ترقى المقتنيات لمرتبة تضم معها إلى ما يعرف بالإرث القومي أو الفني العظيم ونحو ذلك، ولكنها تطمح إلى ضمها في سجلات تقاليد وممارسات مختلفة، فتصبح متحررة من أنواع الإرث القومي أو العالمي.

ومع ذلك فإن مأزق معارضة المؤسسات القبلية أكثر تعقيداً من كل هذا، وهنا تستدعي التجارب القبلية ما يشابهها من تجارب الأقليات الأخرى. ففي حين يستند متحف وفنان القبلية أو متحف وفنان الأقلية إلى البعد المحلي، فربما كانا أيضاً يطمحان إلى اعتراف أوسع، ويتطلعان إلى المشاركة في أنواع أخرى من التقاليد القومية أو العالمية. وهنا يصبح من المحتم التحرك وفق خطة ومناورة ثابتة: تحرك من الهامش إلى المركز ومن المركز إلى الهامش مرة أخرى، تحرك من وإلى سياقات وأسواق ونماذج نجاح مهيمنة. تشارك مؤسسات الأقليات وفنانوها في أنساق الفن والثقافة، ولكن مع شيء من الاختلاف عن سواها. ومثال ذلك أن مركز يوميستا الثقافي ينتج ويستغل "المؤثرات المتحفية" المعروفة للجميع (Alpers, 1991)، ولكنه يضعها موضع شك - كما سنرى لاحقاً - واضعاً أنماط مشاهدة المعروضات في إطار من الحتمية التاريخية ومن ثم تسييسها. ولذا - ومن جهة أخرى - مستحيل في وضع مؤسسات الأقليات هذا تبني موقف محلي أو موقف معارض خالص أو حتى الرغبة في ذلك. ومن ناحية أخرى تقاوم مغريات القبول بمكانة متاحف الأغلبية الجماهيرية، فتقطع الطريق نحو ذلك من خلال تبني تطلعات وولاءات لكل ما هو محلي وتقليدي وجماعي، فينتج عن ذلك تهجين جدلي شديد التعقيد كما أوضح توماس يابارا - فروستو Tomas Ybarra-Frausto (1991) في حالة الكثير من فن طائفة التشيكانو في أمريكا وثقافتها. هذا الخليط من الأجندات المحلية والعالمية، ومن التشابك الاجتماعي والقومي والدولي، يختلف من مؤسسة قبلية إلى أخرى، كما سيبين لاحقاً في مقارنتنا بين كيب ميدج فيلج و ألرت بي.

**

يعد متحف ومركز كواجيولث الثقافي تقليدياً في الظاهر، فعند اجتياز منصة الاستقبال ومتجر الهدايا، يقابل الزائر صالة واسعة شبه دائرية ذات شرفة تعرض فيها صناعات يدوية داخل حاويات زجاجية إلى جانب دعامات منزلية تعلوها نقوش فنية وسارية طوطم وزورق صغير معلق. وفي الجهة السفلى توجد صالة تحتية تستعمل للعروض السمعية والبصرية والمناسبات المدرسية والاجتماعية. أما النواحي الجمالية عموماً فهي حديثة - تنتظم المقتنيات على رفوف متناسقة، مضاءة بشكل ساطع، غير مبعثرة أو مفتقرة إلى النظام. وتنتشر على طول الجدران المقوسة صور تاريخية مكبرة للإقليم. ولذا فإن أي زائر من المدينة قد لا يفاجأ بأي شيء غير تقليدي في أسلوب عرض هذا المتحف.

أما في حالة التدقيق في أسلوب العرض فسيظهر أن هناك خروجاً عن القياس. فقد ألصق على الحاويات الزجاجية الخاصة بالأقنعة رقع كتب عليها عبارة أو عبارتان تحوي أحياناً معلومات مثل: "استعمل في حفلة أو مناسبة كذا وكذا". وكلما تأملت دور المتحف في الحياة الراهنة لسكان مجتمع من مجتمعات أمريكا الأصلية أصبحت صياغة زمن الفعل أكثر غموضاً. بل طالما ظهر لي سؤال عن الاستعمال الثقافي أو الاحتفالي للمقتنيات في الوقت الراهن، وهو سؤال لم أشعر بحتمية عرضه حين تأملت الصناعات اليدوية القبلية المعروضة في متاحف المدن الكبيرة. علاوة على ذلك، فإن كل رقعة معلقة على أي تحفة يدوية دوماً ما تختتم بعبارة "ملك خاص لـ. . " ثم يتبع ذلك اسم المالك، فهل يعني ذلك أن المقتنيات جميعها معارة للمتحف؟ أي أن سؤالاً عن الملكية الخاصة، والتي لا تبرز بوضوح في مثل هذه العروض، يثار دوماً. وفي واقع الأمر أن أسماء المالكين هي أسماء أفراد من زعماء القبائل. فالمقتنيات تمتلكها عائلات خاصة ومعينة وكما هو معروف تقليدياً أنه لا يوجد هناك شيءٌ يعرف بملكية القبيلة. فمكان المقتنيات في متحف قبلي إنما جاء نتيجة لترتيب سياسي.

فالمقتنيات المعروضة في متحف كواجيولث وفي مركز يوميستا الثقافي أحرزت عنوة بوساطة الحكومة الكندية في عام 1922م في أعقاب إقامة مهرجان شتوي غير مصرح به لتوزيع الهدايا Potlatch، وقد كان من أكبر الاحتفالات التي سُجلت في ذلك الإقليم. استضاف المهرجان الشتوي في أواخر عام 1921م دان كرانمر Dan Cranmer (من قبيلة نيمبكش Nimpkish التي تقطن ألرت بي) بالتعاون مع زوجته إما كرانمر وعائلتها (من قبيلة ماماليلكيولا Mamalillikulla من فيلج آيلند حيث أقيم مهرجان الشتاء لتوزيع الهدايا) وساعده الزعيم بيلي أسو Billy Assu (من قبيلة ليكويلتوك Lekwiltok من كيب ميدج فيلج). وخلال ما يزيد على ستة أيام، وزع دان كرانمر مجموعة مدهشة من السلع المهداة لمجموعة كبيرة من الضيوف المشاركين في المهرجان. ولأن المهرجان عقد في الشتاء في مكان قصي (لم تعد فيلج آيلند مسكونة الآن)، فقد كان المؤمل إخفاء مناسبة بهذا الحجم عن السلطات، غير أن العميل الهندي في ألرت بي، ويليام هاليدي، (وهو مدير هندي سابق كان يقيم في إحدى المدارس، متشرباً بحماس زائد لفكرة تحضير بني قومه؛ مما دفعه حين علم بالحدث أن يقرر بأن هذه فرصة مواتية لإيقاف مهرجان الإقليم، الذي كان يراه بمثابة ممارسة "همجية" "مفرطة") حث شرطة الخيالة الكندية على التحرك ضد المهرجان؛ فاعتقل المشاركون، وحوكموا، ثم عوقبوا بالسجن.

بعد ذلك عرضت عليهم صفقة تمكنهم وأقربائهم من تجنب عقوبة السجن إذا ما أعلنوا إنكارهم وبراءتهم من مهرجان الشتاء، وقاموا بتسليم ممتلكاتهم الخاصة بالمهرجان، مثل: القطع النقدية النحاسية، والأقنعة، والأجراس، والصفارات، وأغطية الرأس، واللحف، والصناديق ونحوها. ومع ذلك فقد قاوم البعض منهم، أما الغالبية العظمى فقد ضعفت معنوياتهم، وخافوا من تعرض أقربائهم للمعاناة؛ مما دفعهم إلى تسليم ما بحوزتهم من مواد فنية مصنعة عزيزة عليهم.

عبارة عن مجموعة من المقتنيات تربو على 450 قطعة، استقر بها المقام في المتاحف الكبرى في مدينة أتوا وهول ومتحف الهنود الأمريكيين في مدينة نيويورك. وقد عرضت عليهم السلطات مبالغ رمزية زهيدة لا توازي القيمة الحقيقية لهذه التحف في الاقتصاد المحلي.

(فمثلاً كانت ألواح النحاس ذات القيمة العالية تستحق آلاف الدولارات؛ نظراً لقيمتها التداولية التاريخية ولكنها بيعت بأقل من خمسين دولاراً للقطعة). ولذا كانت العقوبات وخسارة الممتلكات من التحف الثمينة صفعة موجعة لهذه المجتمعات التقليدية علاوة على اختفاء التبادل الواسع للسلع؛ مما جعل الحفاظ على الحياة الاحتفالية والروابط الاجتماعية غاية في الصعوبة خاصة مع ازدياد وتيرة التغيرات الاقتصادية والاجتماعية، والعداء الظاهر الذي أبدته الحكومة، والإرساليات التبشيرية ومدارس الأحياء السكنية لتلك المجتمعات(١٢).

لكن حركة استعادة التراث التي تزامنت مع السماح بإقامة مهرجان الشتاء قانونياً، والذي أتى في أوج الانبعاث الثقافي العام في خمسينيات وستينيات القرن العشرين الميلادي، أدت إلى تذكر الكنوز المفقودة. إذ من الواضح أن عملية اقتناء التحف الهندية المصنوعة يدوياً تمت قسراً، فبعد مفاوضات طويلة مع متحف الإنسان بهول (يطلق عليه الآن المتحف الحضاري الكندي) وافق القائمون عليه على عودة التحف إلى ملكية المواطنين الأصليين، وما لبث أن تبعه لاحقاً متحف أونتيريو الملكي. غير أن ذلك تم مع فرض شروط محددة منها استحالة رد المقتنيات إلى زعماء القبائل أو العائلات مباشرة حيث كان هناك تخوف من عدم القدرة على العناية بها وحفظها، أو التخوف من أن تباع بمبالغ كبيرة إلى جامعي الآثار من القطاع الخاص، كما اشترط أن توضع في متحف قبلي مجهز ضد

---

(١٢) ولمزيد من المعلومات عن مهرجان غارغمار الشتوي يمكن الرجوع إلى:
Daisy (My-yah-nelth) Sewid Smith, Prosecution or Persecution (1979)
و Douglas Cole, Captured Heritage (1985).

الحرائق. ومع ذلك كان هناك اختلاف حول مكان تشييد المتحف، فمنذ سنة 1922م تفرق الأحياء ممن حضروا آخر مهرجان للهدايا الشتوية وأحفادهم من قبيلة الكواجيولث إلى مجتمعين منفصلين، فاستوطن بعضهم كيب مدج فيلج بينما استوطن الآخرون ألرت بي؛ مما حدا بالحكومة وممولي المشروع من القطاع الخاص إلى تشييد متحفين مستقلين، ووفقاً لذلك قُسمت المقتنيات - المستعادة بينهما. وترك للعائلات - التي تدعي ملكية أي من المقتنيات اختيار أي من المتحفين سيملك حق إيواء مقتنياتهم من التحف والهدايا. وفي حال وجود نزاع أو خلاف حول ملكية أي من المقتنيات تُوزع بالتماثل بين المتحفين.

ويختلف المتحفان في أوجه عدة من أبرزها فن العمارة، وأسلوب العرض، والأهمية السياسية المحلية، ومدى النشاطات المصاحبة للعرض، وشهرة المواد المعروضة. ففي حين يعد مركز يوميستا الثقافي جزءاً من مجتمع كواجيولث العريض والأكثر حركة، فإن المنطقة المحيطة بألرت بي هي مقر سكن العديد من فناني مواطني أمريكا الأصليين والمشهورين على نطاق واسع. فالمركز يعمل بصفته محفزاً ثقافياً وفنياً للإقليم، وهو في الوقت ذاته يرتبط بعالم المتاحف الموجودة في مدينتي فانكوفر وفكتوريا وما هو أبعد من ذلك، وتديره غلوريا كرانمر وبستر، ابنة دان كرانمر، والتي تدربت على عملها أكاديمياً وتشارك أيضاً في العديد من الندوات الوطنية والعالمية؛ مما هيأ لها منح المركز دينامكية التطلع إلى ما هو أبعد من الإقليم. وبالمقارنة فإن لمتحف كواجيولث والمركز الثقافي المقام على جزيرة كوادرا حميمية خاصة حيث يحفه شعور بالراحة والهدوء، حتى إن نشاطه الثقافي دوماً ما يكون مركّزاً في القرية. فلم ينتج - كما حصل في يوميستا - أفلام فيديو واسعة الانتشار تدور حول قمع المهرجان الشتوي أو عودة الممتلكات المفقودة(١٣). أما متحف كواجيولث فيعرض مقتنياته التراثية على نحو بسيط

(١٣) PotlatchìA Strict Law Bids Us Dance and Box of Treasures متوفر حالياً في مركز يوميستا الثقافي U'mistas Cultural Centre, Box 253, Alert Bay, B. C., VON IA0, Canada.



5.7 الصالة الرئيسة لمتحف كواجيولث والمركز الثقافي، قرية كيب ميدج

مع توضيحات مقتضبة عن تاريخ كل قطعة ومغزاها التقليدي. ويقوم المتحف كذلك بعرض معلومات عن مالكي المقتنيات الأصليين، فالتحف هنا لا تعد ملكية ثقافية عامة كما هي الحال في معظم المتاحف، ولا تعود ملكيتها إلى القبيلة كما هو متبع في مركز يوميستا الثقافي، ولكنها تعد ملكية فردية أو عائلية. وتعرض التحف هنا وفق أساليب تهدف إلى إبراز وتأكيد خصوصيتها وملامحها البصرية، ولذا يستطيع زائر المتحف دون أدنى نزاع التعاطي معها بصفتها فناً رفيعاً. ويعد متحف جزيرة كوادرا في أسلوب عرضه العام للسياقات المختلفة منسجماً مع أساليب العرض المتبعة في متحف جامعة كولومبيا البريطانية للأنثروبولوجيا، وذلك بالرغم من أن استغلاله للصور التاريخية يضيف بعداً آخر مختلفاً. وبخلاف منشآت متحف كولومبيا البريطانية الملكي - أو كما سنرى لاحقاً - في حالة منشآت مركز يوميستا الثقافي فإن أسلوب العرض هنا لا يصنف المقتنيات الفردية في إطار السرد التاريخ الواسع.

وهذا يعني أن المقتنيات هنا تعد سجلاً تذكارياً للعائلة والجماعة ككل. فالزائر الأجنبي سينظر على الأقل إلى أن الجزء الأكبر من قوة هذه المقتنيات المثيرة للعواطف والذكريات إنما يكمن في كونها "هنا"، أي في كيب مدج فيلج، هذا إذا ما تجاوزنا قيمتها الشكلية والجمالية. و"هنا" كلمة ذات مغزى وأهمية خصوصاً حين تأتي في سياق الحديث عن متحف محلي، فإما أن يكون المرء قد سافر إلى "هنا"، أو أن يكون ساكناً "هنا" ليدرك معنى التراث الحميم. وبالطبع فإن أي متحف يعد بشكل أو بآخر متحفاً محلياً، فمتحف اللوفر باريسي، ومتحف المتروبولتان الفني منشأة تميز مدينة نيويورك على نحو بارز. ولكن بينما تعكس المتاحف الكبرى مدنها وأقاليمها، فهي عادة ما تصبو إلى تجاوز تلك الخصوصية المحلية كي تمثل إرثاً قومياً أو دولياً أو إنسانياً. وفي أمكنة مثل كيب مدج فيلج وألرت بي يعد التاريخ والمجتمع المحيط بالمتحف جزءاً مكملاً لمدى تأثيره حيث لا يمكن فصلهما عن بعض. لذا يظل الزائر الأجنبي يتساءل عن مدى المشاركة المحلية في

هذه المؤسسة، وما معنى ذلك عند أعضاء الجماعات المختلفة. ففي كيب مدج فيلج، يستقل الصغار دراجاتهم إلى بوابة المتحف؛ مما يجعل الزائر يتساءل عن عدد مرات دخولهم إلى صالات العرض لمشاهدة قريب يعمل خلف طاولته، وكيف ينظرون إلى محتويات المتحف؟ وما الذي تعلموه عنها؟ إن أسئلة كهذه الأسئلة لا تبرز للعيان في المتاحف الكبرى، ولا تعني للجمهور المتردد عليها. (لماذا؟ علامة استفهام تفرض نفسها بقوة حين تؤخذ المتاحف القبلية مأخذ الجد: فلماذا لا يسهل النظر إلى المتاحف الكبرى وفق شروط المجتمعات المتخيلة المستفيدة منها مباشرة، ولماذا لا يسهل عدّ تلك المتاحف تعبيراً حياً عن معارف محلية، متطلعة أبداً نحو الكونية؟)

تعد كيب مدج قرية صيد بحري مزدهرة، منازلها مشيدة من الخشب منتشرة في خط مستقيم قبالة البحر؛ مما يذكرنا بمجتمعات قبائل كواجيولث كما تظهر في الصور القديمة، بينما يصطف المتحف بمحاذاة المدرسة والمقابر والكنيسة. لقد علقت سيدة تعمل في مخزن الهدايا على ملاحظة لي عن ردة فعل أعضاء الجماعات المختلفة إزاء عودة المقتنيات إلى حوزتهم، فقالت: "نعم، إنه لشيء جميل بالنسبة لهم كون تلك التحف في مكان قريب منهم." ("قريب" . . . حضور يومي وشعور بالقرابة؟ رسالة فخر واعتداد وسيطرة محلية؟ تاريخ محفوظ في الذاكرة الجمعية عن خسارة شيء ما؟ ما الدلالات المحلية لعبارتها "قريب منهم"؟) وبهذا تغير خصوصية الدلالات تلك من أحاسيس وتصورات الزائر المتعود على كيفية عرض المتاحف الكبرى للفنون والثقافة القبلية.

**

أدركت هذا التغير حين كنت في مخزن الهدايا التابع لمتحف كواجيولث، ولحظت أن صور البطاقات البريدية التي صممها إدوارد كورتيس معروضة للبيع هناك، وهي صور باللون البني المائل للاحمرار تظهر رجال ونساء قبيلة كواجيولث، التي التقطت في الجزء

الأول من القرن العشرين الميلادي. بدوا لي جميعاً مألوفين بشكل كبير، فأنا أعرفهم من خلال كتب الزينة، ومن التقاويم المصورة (تصاحبها عناوين مثل "الظلال")، ومن خلال الملصقات الكبيرة المعلقة على حيطان سكن الجامعة. كانت ردة فعلي الأولية عبارة عن خيبة أمل كبيرة، فهل يا ترى سافرت هذه المسافة الطويلة إلى جزيرة كوادرا كي أواجه كل هذه الوجوه المعروفة والنمطية؟ فأنا أعلم جيداً كيف أن العديد من صور كورتيس معدة بتكلف مسرحي (Holm and Quimby, 1982; Lyman, 1982)، ومن المحتمل أن بعض هؤلاء الناس كانوا يضعون شعراً مستعاراً، ويرتدون ملابس تاريخية تنكرية جلبها المصور معه؛ ليبتكر صوراً نقية محددة الملامح سلفاً. وعلى أي حال، فأنا أشك إلى حد بعيد أن ذلك الرجل الظاهر في صورة البطاقة البريدية، واضعاً حلقة في أنفه ومرتدياً لحاء الشجر في حين يمسك آلة نحاسية، سيظهر بهذا الشكل المتكلف في حياته اليومية. وحين التقطت بطاقة بريدية مختلفة، شاهدت صورة ملونة لرجل يلبس صدرية مزخرفة بأزارير متوجاً بغطاء رأس يعلوه وجه منقوش داخل حلزون بحري مرصع. وفي الجهة الخلفية من البطاقة عرف الرجل كالآتي: "زعيم كواكيوتل هنري جورج من قبيلة نا-كوا-توك مرتدياً خوذة كلا-سا-لا (السلام) وذلك بمناسبة افتتاح متحف كواكيوتل في شهر يونيو عام 1979م". غير أن هذا لا يمثل مظهر هنري جورج اليومي. نظرتُ مرة أخرى إلى بطاقة كورتيس البريدية متوقعاً عنواناً مماثلاً لعنوان كورتيس: "زعيم ناكواكتوك والنحاس". ويظهر العنوان بين قوسين تحيطه بعض المواصفات: ناكواكتوك ميز بكواكواكو (كواكيوتل)؛ ويمتد العنوان ليشمل "هاكالاهت (إجمالاً) يحمل الزعيم الكبير واميستاكيلا النحاسية (أخذ كل شيء من المنزل) واسم الآلة النحاسية يدل على ارتفاع سعر قيمتها، التي تقدر بما يماثل خمسة آلاف غطاء. وحين كنت أتأمل بطاقة كورتيس البريدية في كيب مدج فيلج أدركت أنها تمثل فرداً ما، واحداً من الأسلاف المعروفين في المنطقة. ولذا ربما أوحت الصورة هنا بشيء مختلف عن الشعور الغرائبي والجوى التي تظهر عند متلقين غرباء.

فيما بعد وفي إحدى المرات عثرت على اكتشاف مشابه لهذا أوردته روث كيرك Ruth

Kirk في كتابها Tradition and Change on the Northwest Coast، حيث تحكي أن سيدة مسنة من قبيلة هيسكويات تدعى أليس بول رأت واحدة من صور إدوارد كورتيس المدهشة فاكتشفت فيها صورة أمها، التي كانت مكسوة بلحاء الشجر، وتعتمر عصابة، وتحمل فوق رأسها سلة. وكانت أم أليس بول تعمل في مصنع للتعليب بينما كان زوجها ينقل المعلبات في مركب شراعي.

وقد التقط كورتيس هذه الصورة، لأنها تظهر بشكل جيد وواضح الأردية المصنوعة من اللحاء والسلال: "إني دائماً ما أنظر إلى صورتها... وكلما نظرت إلى الكتب أراها هناك، غير أنهم لم يذكروا اسمها، واكتفوا بعبارة "امرأة من قبيلة هيسكويات". ولكنني أعرف اسمها فهي فرجينيا توم"(١٤). (وقد أعاد كورتيس إحلال الصورة القديمة في سياق سرد حول إنجازات نساء هيسكويات ووضع في المقابل صورة معاصرة لحفيدة فرجينيا توم، التي تخرجت من كلية الحقوق في جامعة كولومبيا البريطانية. وهذه بكل تأكيد ليست قصة كورتيس).

وقد ذكرت بصورة غير متوقعة بكيب مدج فيلج عندما كنت في مخزن الهدايا التابع لمتحف الجامعة الأنثروبولوجي. كان هناك رجل مسن ومراهقة يعلقان على قائمة صور تظهر فن نسيج قبيلة موسكويم، وكانا يبحثان بينها عن صورة عمة الفتاة المراهقة، ولا تبعد محمية موسكويم سوى كيلومترات عدة عن المتحف. وقد عثرا على الصورة أخيراً. وبعد زيارتي لمتحف كواجيولوث لم أعد أستطيع تجاهل قضايا القرابة وملكية الأشياء، والتي عادة ما تدور حول المقتنيات والصور والحكايات الملتقطة من تقاليد حية، إلا أن هذه القضايا عادة ما تسقط من عروض المتاحف الكبيرة حيث تتوارى كلها خلف فكرة الإرث

(١٤) كما رويت لروث كيرك، راجع (Kirk (1986: 15. ولروايات مماثلة عن مشاهدة الصور القديمة وخاصة عن كيف أصبحت مجموعة الصور الناتجة عن بحوث طويلة وجمعت في متحف هيرست ببركلي تاريخاً عائلياً لهنود بومو من كليفورنيا، ويمكن الرجوع إلى (Mrgolin (1989.

الفني أو تأليف السرد التاريخي الزائف. ولكن ما القيمة الأزلية للمقتنيات والصور والحكايات المجمعة في المتاحف بالنسبة لمجتمعات مواطني أمريكا الأصليين؟ وما قيمتها بالنسبة لعشائر معينة؟

لا أود الإيحاء هنا بوجود علاقات محلية ذات حضور دائم أو أهمية معنوية خاصة؛ مما يجعلني أتغاضى تماماً عن قضايا الملكية الخاصة وتواريخ جمع المقتنيات والتحف، والتي تعزز من مكانة متاحف مثل متحف جامعة كولومبيا البريطانية الأنثروبولوجي. ولا أستطيع أيضاً قبول الاهتمام الخاص والشامل بهذه القضايا فقط كما هو حاصل في كل من متحفي الجامعة وفكتوريا دون التوقف عند معنى ذلك وأهميته. إذ من المؤكد أن هناك قضايا مهمة تجسدها تلك المقتنيات مثل: تاريخ الإقليم، وعملية الإنجاز الجمالي على نحو لابد أن يدفع المتاحف الكبرى أيضاً نحو الدخول في منافسة مع المتاحف المحلية من أجل كسب القوة والأهمية في بيئة تجمع بين ما هو محلي وعالمي. غير أن هناك شيئاً ما زال مفقوداً في بيئة المتاحف الجماهيرية الكبرى، ويتمثل في كثافة الدلالات المحلية والذكريات والتواريخ المبتكرة.

وحين زرت المتحف الأنثروبولوجي مرة أخرى تمكنت من التعرف على الدلالات المحلية المجسدة في عرض مؤقت أقيم على مسرح المتحف تحت عنوان "فخور أن أكون من قبيلة موسكويم"(١٥). تحتوي خزانة العرض الافتتاحية على صورة مكبرة التقطت عام 1988م لمجموعة من كبار السن وأطفال صغار، كما تحتوي على غطاء نسجته باربارا كايو عام 1987 م وسلة عمرها ثلاثة آلاف سنة. أما العرض الرئيس فهو عبارة عن سلسلة من الصور توثق تاريخ القبيلة من أواخر القرن التاسع عشر الميلادي إلى الوقت الراهن. وقد قامت أمينتا المتحف، فيرنا كينوراس وليلى ستوجان، بجمع أكثر من 150 صورة وذلك

(١٥) وقد تعاون المتحف مع عشيرة موسكويم لعرض نسيجهم وغزلهم (الذي تم إحياؤه من جديد) ويمكن مراجعة Johnson and Bernick, Hands of Our Ancestors والصادر عام 1986م.



5.8 بطاقتان بريديتان معروضتان للبيع في مخزن الهدايا التابع لمتحف كواجيولث
والمركز الثقافي

بالتشاور مع المسنين من أفراد القبيلة. ومن ثم قامتا بعرض الصور المختارة وفق تسلسلها التاريخي، وعملتا على التأكد من أن كل عائلة في المحمية قد مثلت في الصور بشكل لائق. أما البطاقات التوضيحية فقد كتبت وفق صيغة المتكلم، بينما عرف الأفراد كما تظهرهم الصور بأسمائهم الحقيقية وعلاقاتهم العائلية ("فلان ابن فلان" أو "فلانة بنت فلان"). وحصل أن هناك صورة التقطت قبل عام 1900م لم تستطع أمينتا المتحف معرفة من تمثل فكتبتا : "لم يحالفنا الحظ مع هذه الصورة، إذ لم نحصل على أي من أسماء السيدات وهذا في حد ذاته شيء محزن" . ووفقاً للقائمين على المتحف، فقد جذب سجل التعليقات الخاص بالمتحف اهتمام جمهور الزوار من مختلف بقاع العالم، وكانوا يوجهون ردود فعلهم وتعليقاتهم مباشرة إلى أمينتي المتحف. وعندما يغادر هذا العرض المؤقت متحف الأنثروبولوجي بالجامعة، فسيتم استضافته بصورة دائمة في مركز كبار قبيلة موسكويم.

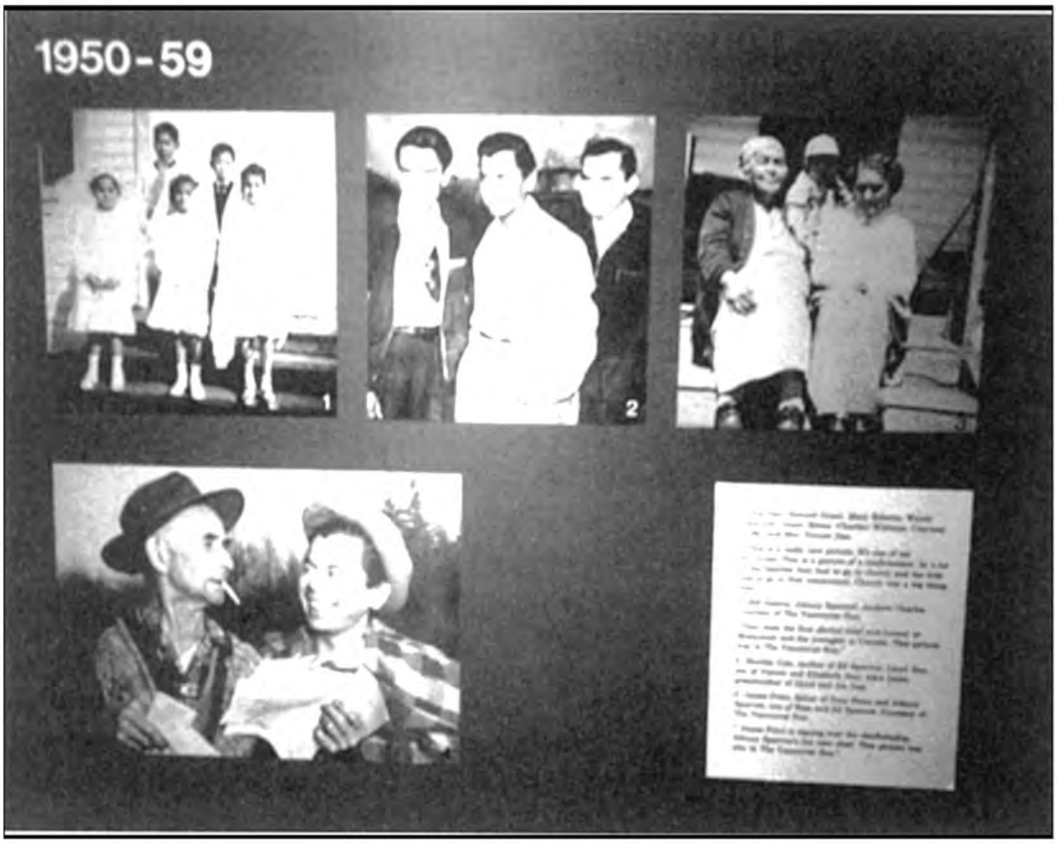
ينبني التاريخ أيضًا من واقع النصوص والصور المعروضة عند مدخل مركز يومستا الثقافي الواقع في منطقة ألرت بي :

كان زعماء قبائل كواجول يناقشون كيف أتى أسلافهم إلى الوجود بينما ينتظرون الأطباق الرئيسية الثانية من وليمة أقامها زعيم من زعماء تساكيس. وللوهلة الأولى لم يتكلم أي منهم لمدة وجيزة. وبعد ذلك تحدث ماليد قائلاً : "إنها الشمس، زعيمتنا، التي أوجدت أسلافنا من جميع القبائل" . وعندما سأله الآخرون كيف كان ذلك ممكناً والشمس لم تبتدع رجلاً واحداً، مما جعل الزعيم يلزم الصمت. بينما ادعى آخرون أن الملك تليساجيلاكو هو من أبدع الأوائل من أسلافنا. وبعد ذلك تكلم الداعي العظيم قائلاً : "اسمعوا يا جماعة كواجول واسمحوا لي النطق بكلمة حق، فانا أرى أن كل ما يقوله الآخرون قد جانب الصواب، إذ إن طائر النورس هو أول من تحول إلى إنسان؛ وذلك بتخليه عن قناعه ليظهر في هيئة إنسان. وكان ذلك إيذاناً بظهور واحدة من عشائرنا القبلية. أما العشائر الأخرى فيعود سبب ظهورها إلى تخلي الشمس والدب الأشهب

وطائر الرعد عن أقنعتها . وهذا هو سبب تفرق قبيلة كواجول إلى عشائر وجماعات عدة، إذ إن لكل عشيرة سلفها الحقيقي الذي تنتسب إليه " .

ولكنَّ زعيمًا آخر قادمًا من نويتي لم يوافق على ما قيل ؛ مما أغضب ذلك الأربع عشائر الممثلة لقبيلة كواجول، حيث يؤمن هذا النويتي بأن محول شكل الأشياء والمخلوقات والأسلاف الأولين من جميع القبائل من أناس وجدوا من قبل . لكن زعماء كواجول سخروا منه وردوا عليه قائلين : "إياك أن تقول : إن المحول هو خالق كل القبائل . حقاً لقد أتى ولكنه عمل شيئاً مزعجاً للناس حين حول بعضهم إلى حيوانات الراكون، وحول بعضهم إلى ثعالب برية، وحول البعض الآخر إلى غزلان، ولذلك فهو الوحيد المسؤول عن تحويلهم إلى حيوانات . نحن من قبيلة كواجول نعرف أن أسلافنا انحدروا من طائر النورس، والشمس والدب الأشهب وطائر الرعد (مقتبسة بتصرف من محادثة سجلها جورج هنت، 1903م) .

هذا النص واحد من نصوص عدة عرضت على امتداد ممر المدخل الرئيس للمركز حيث جمع بين أساطير الخلق وصور عن القرية القديمة (وللمزيد عن هذه الحالة انظر "Tsaxi, Fort Ruppert, Kwagu'l, by Edward Dossetter, 1881") وتمثل هذه التشكيلة كل المجتمعات الرئيسة في الإقليم، سواء كانت تقطن هناك الآن أم لا . وتترك هذه النصوص والصور انطباعا - كما هي الحال في النص المقتبس هنا - عن الاختلاف والجدل؛ أي : بتنوع داخل سياق اجتماعي ولغوي مشترك يتمثل في النقاش والوليمة . ولعل عرض المركز لنص مقترن بصورة هو بيان مفتوح يتحدى مباشرة وسيلة تعرف الغرباء هؤلاء الناس المختلفين رغم علاقات القربى التي تربطهم : "فمنذ اللحظة الأولى لقدوم البيض لأرضنا عرفنا عند شؤون هنود أمريكا بجماعة كواوكيولشس أو جماعة كواكيوتل كما يطلق علينا الأنثروبولوجيون . ولكن في الواقع نحن كواكواكاوكو، شعب يتكلم لغة واحدة بالرغم من أن أفراده يعيشون في أماكن مختلفة ويطلقون أسماء



5.9 جزء من عرض "فخور أن تكون موسكويم" الذي أقيم عام ١٩٨٨ في جامعة كولومبيا البريطانية ويشاهد هنا بعض الشخصيات المحلية المؤثرة

مختلفة على عشائرهم المنفصلة عن بعضها البعض" . ثم ينهي البيان استعراضه لأساطير البدايات بادعاء قوي:

لكل جماعة من البشر تعيش على ظهر البسيطة حكايتها الخاصة عن كيفية تكونها . وكما يحدثنا بيل ريد Bill Reid في مقدمة كتابه Indian Art of the Northwest Coast فيقول: " هناك في عالم اليوم اعتقاد معروف وراسخ أن جماعة من بدو المنغول الرحل عبروا منذ آلاف السنين - وفقاً لحساب الزمن كما يعرفه العالم - جسراً أرضياً، ليقودهم إلى نصف الكرة الغربي، وليكونوا ما بات يعرف اليوم بهنود أمريكا . ومن الممكن القول: إن هناك قليلاً من الأدلة التي تدعم أسطورة الجسر الأرضي. غير أن هناك دليلاً دامغاً لا يقبل الجدل يؤكد صحة الحقائق الأخرى" . وتلك بعض من حقائق وجودنا .

هناك نغمة تحد ومعارضة تنطلق مع بداية الجولة في أرجاء مركز يوميستا الثقافي، نغمة تركز الانتباه في سياسة الهوية (الصراع على أحقية الاسم، والذي عادة ما يحدد ويؤصل خصوصية الجماعات) كما تركز في التاريخ (تضارب قصص البدايات التي تحكي من أين أتى شعب من الشعوب وإلى أين يتجه؛ وتضارب التاريخ المنهجي مع الأساطير المحلية أو علم الوراثة السياسي) . فمنذ الانطلاقة الأولى تثبت قيمة وقوة عملية استعادة النصوص والمقتنيات التي جمعتها سلطات أجنبية، ومن ثم وضعها في سياقات جديدة . فالعديد من قصص التكوين المثبتة على مدخل المركز "اقتبست وتبنيت من مجموعة بواس وهنت Kwakiutl Texts 1903-1906" . حيث أعيد صياغة شتات من "أثنوغرافيا الإنقاذ المجمعة"؛ لتصبح جزءاً من عملية تجديد التعبير عن هوية وسلطة شعب كواكواكاوكو Kwakwaka’wakw .

وعند نهاية ممر المدخل الطويل، يدلف زائر المركز إلى "مجموعة مقتنيات مهرجان الشتاء لتبادل الهدايا" في محيط نزلها الكبير . وهنا تعرض ممتلكات دان كرانمر من هدايا مهرجان الشتاء حيث تغطي محيط غرفة كبيرة مرتبة وفق ظهورها التقريبي في احتفال

المهرجان. وعند الباب يقرأ الزائر سرد ذكريات رجلين مسنين شهدا حادثة التخلي عن المقتنيات عنوة عام 1922م :

واصطحبني خالي إلى قاعة باريش حيث اجتمع شيوخ القبائل. التقط أود أفعى، ثم تكلم قائلاً : " أتينا إلى هنا كي نودع حياتنا" ؛ ثم شرع في ترديد أنشودة مقدسة. وشكل جميع الشيوخ دائرة حول ممتلكاتهم الثمينة وأخذوا في النحيب وكأنما أحد قد مات (James Charles King, Albert bay, 1977).

وأخذ والدي آلة نحاسية كبيرة، ما تزال هناك. أخذ آلة نحاسية أكبر كي يفك أسرنا من السجن. لم يكن البيض يعرفون أن النحاس مرتفع الثمن، بل كانوا يرونه رخيصًا.

لكل إنسان حي حكاية عن شعبهم؛ وهذا الحدث أضحى الآن جزءاً من حكايتنا ومفادها أنه زج بنا في السجون دون ذنب اقترفناه.

لم يكن هناك حد نهائي لما فعله دان كرانمر، وحتى لو أراد البعض القضاء عليه فستتذكره دوماً (George Glendale, Albert Bay, October 19,1975).

وفي غرفة البيت الكبير المظلمة تسطع الأضواء كاشفة للعيان الممتلكات المستعادة، وتنتشر هناك رائحة الخشب، حيث يرتفع السقف على دعامات من خشب الأرز. أما المقتنيات المعروضة فقد ثبتت على منصات حديدية مرتفعة تصطف على طول حيطان المتحف- تمثل تلك المنصات أماكن جلوس الحضور في مهرجان الشتاء الحقيقي. (يلحظ باتريك هوليهان Patrick Houlihan (1991) أن المقتنيات في بعض الأحيان تبدو وكأنها تراقبنا). ينتصب بابان كبيران عند نهاية الغرفة ويمكن فتحهما في المناسبات الاحتفالية؛ ليوفرا ممراً سهلاً إلى الشاطئ. وغالباً ما يستعمل البيت الكبير بصفته متحفاً (لا يوجد به منفذ للدخان، وتنتصب آلات تصوير المراقبة الأمنية على الرافعات الخشبية الكبيرة) إلا أن الغرفة ذاتها قد تستعمل لأغراض أخرى، فيعلم هنا المسنون صغار السن الأناشيد والحكايات، وتتجمع فيها فرق الرقص (يلحظ الزائر أن هناك

سجلاً للنغمات الراقصة وضع على دولاب ذي عجلات متحركة). وهناك نحت موري متقن الصنع وضع على منصة مذكراً بلقاء عبر الباسفيكي قدم خلاله وفد من موري لزيارة المركز.

يتسم الجو داخل صالة البيت الكبير بالحميمية، فليس هناك حاجز زجاجي يفصل بين الملاحظ وما يلحظه. أما المقتنيات فقد جمعت في موكب طقوسي؛ لتؤدي وظيفتها بصفتها تمثل حكاية جماعية لابد من سردها. وفي حين يمكن إطراء المكونات الشكلانية لكل تحفة على حدة إلا أن المتعة الجمالية تكاد تتلاشى بفعل الخطابات التاريخية والسياسية المقحمة على حين غرة. وقد وجد بعض نقاد العرض في واقع الأمر أن تمثيل المقتنيات المزدحم وأسلوب الإضاءة لا يبرزان قوة التحف الشكلانية أو طريقة ظهورها المفترضة عند تقديمها في مهرجان الشتاء على خلفية درامية من ألسنة اللهب. وتمثل هنا الآلات النحاسية والأقنعة والأجراس مهرجاناً سنوياً محدداً؛ مما يعني انضواء أي استعمالات ومعان أخرى بالنسبة لمالكي المقتنيات، وأسمائهم الفردية تحت تاريخ احتفالية دان كرانمر وتاريخ عودة المقتنيات إلى أصحابها. إن لفظة يومستا U'mista المستمدة من لغة كواكوالا Kwak'wala تعني حالة من الحظ أو طالع السعد الذي يصادف من يعتقل في الحرب ولكنه يتمكن من العودة إلى أرض الوطن سالماً.

ومن هنا يتعلم زوار العرض الكثير عن مهرجان عام 1921م الشتوي وما أحاط به من قمع بالإضافة إلى إحياء الذكريات المحلية عن هذا الحدث التاريخي. وتوصل هذه المعلومات إلى المتلقي من خلال اقتباسات متفرقة استمدت من شهادات شفوية وسجلات تاريخية. وبعكس القاعدة المسيطرة في العروض ذات التوجهات الجمالية، يمنح زوار العرض هنا الكثير مما يمكن قراءته بمقربة من المعروضات والتحف. ولا تصنف مقتنيات المركز أو تحدد وفق وظائفها كما هي الحال في العروض الأثنوغرافية المعنية بتحديد السياقات أو كما هي الحال في المعارض الثلاثة الأخرى. وفي الواقع أن المعروضات هنا لا تصنف مطلقاً وفق الدلالة المرجعية المعتادة. وبدلاً من ذلك تبرز للعيان بطاقات بيضاء



5.10 مقتنيات من مهرجان الشتاء لتبادل الهدايا معروضة على امتداد جدار "البيت الكبير" بمركز يوميستا الثقافي بمنطقة إليرت. بي.

كبيرة منثورة بين المقتنيات المصطفة على المنصة الرئيسة، وتحمل كل بطاقة نصوصاً ومقتبسات اختارها أعضاء مجتمع كواجيولث. وتشتمل البطاقات على ذكريات المسنين من المجتمع عن أحداث الماضي، ومقتطفات من تقارير العميل الهندي هاليدي المتسمة بنبرة أبوية، وأنواع أخرى من الوصف كتبها عملاء آخرون ومبشرون تركز في التقاليد "الوثنية"، وعلى عريضة تقدم بها زعماء القبائل عام 1919م وفيها احتجاج على قمع مهرجان الشتاء (وقد بينوا الخسارة الاقتصادية التي حلت بمن يملكون عملات النحاس، حيث سجلوها بالاسم وقيمتها في مقابل الدولار، وطالبوا بأن يدعهم البيض وشأنهم)، وفي رسالة من زعيم من زعماء كواجيولث موجهة إلى دكتور بواس (يقول فيها باختصار "إذا أنت قدمت لتغير عاداتنا فعليك بالرحيل، أما إذا لم يكن قصدك ذلك، فأهلاً بك بيننا")، وعلى اقتباس من رسالة كتبها عام 1922م المفتش العام للوكالات الهندية (ويشير فيها إلى أن دكتور بواس أمريكي الجنسية، وإن عليه الانصراف إلى شأنه دون التدخل في الدفاع عن شؤون مهرجانات الشتاء)، إلى آخر ما هنالك من قضايا. ومعظم هذه النصوص مثيرة للعواطف على نحو هائل: فهي تمثل أصوات ماض مضطرب، وتثير الفضول والإعجاب والاشمئزاز والأسف والغضب معاً... وهناك واحدة من البطاقات المختصرة التي تستحق الاقتباس الكامل:

أعيد إليك شيك رقم 3799 بقيمة 22.00$ والعائد لصالح أبراهام، والذي رفض قبوله ثمناً لغرضه وذلك بدعوى أن المبلغ ضئيل لا يفي بحق الغرض المُسلَّم عنوة. ويود مني أن أبلغك بأنه يحبذ منحه لك دون مقابل وألا يقبل فيه مجرد 22.00$.

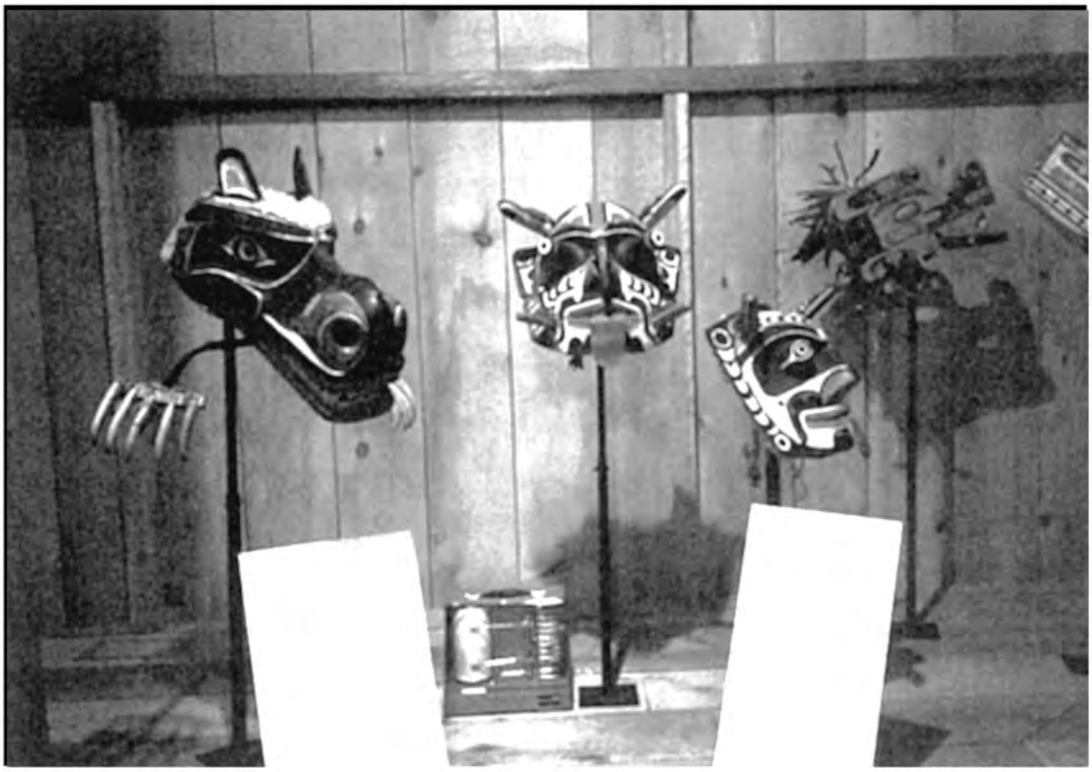
وقد دفعت بقية الشيكات إلى الهنود بالرغم من أن بعضهم يعتقد أن السعر ضئيل جداً ومع ذلك فقد قبلوا الشيكات (W. M. Halliday, Indian Agent, Kwawkewlth Agency, Albert Bay, May 1, 1923).

أما بالنسبة للشيك البالغ 22.00$ لصالح أبراهام فهأنا أعيده إليك برفقة هذه الرسالة

راجياً منك أن تحثه على قبول هذا المبلغ . وقد وضعت جميع القطع في المتحف حيث حدد القائمون عليه قيمتها المادية (Scott, Deputy Superintendent General,. Duncan C (Department of Indian Affairs, Ottawa, May 16, 1923).

والحق يقال فإن البطاقات الواصفة للمقتنيات لا تفي بغرض وصف مدلولاتها، كما يذكرنا مايكل باكساندال (1991) Michael Baxandall، فهي ليست إلا تفسيراً يسهل فتح فضاء معنوي بين صانع الغرض وعارضه ومتأمله، الذي ربما تهيأ له عن قصد وإصرار إنشاء ترجمات ثقافية ومعان نقدية لما شاهده. ولذا نجد في محيط بيت مركز يوميستا الثقافي الكبير فضاءً متسعاً بين البطاقات الواصفة والمقتنيات على نحو مثير يكاد يستجدي دور المتأمل في إنشاء وصف نقدي لجلاء ما غمض فهمه في هذه العلاقة. فلا يوجد هناك علاقة مرجعية مباشرة بين النص الواصف والتحفة الفنية المقتناة، وهذا شاهد على أن هناك قصة مهمة حول المقتنيات أُحضرت إلى حوزة المتلقي. فبينما يتفاعل زائر المركز على نحو بصري مثير مع النقوش المنحوتة على التحف، فإنه يقوم بعملية جمع عناصر متفرقة لحدث تاريخي تشكل كتلة يزيد من ترابطها حضور وجلاء التحف الفنية، والتي لا يمكن التعامل معها فقط بصفتها أيقونات فنية أو ثقافية خالصة. وبالنسبة لي على الأقل، فإن تأثير العرض هنا يشي بسرد قصصي بالغ القوة، وتلك ممارسة تستدعي تورط المتلقي الضمني في حبائل السياسة والتاريخ. فلم يسمح لي في المركز أن أعجب أو أفهم على نحو مبسط معنى المقتنيات المستعادة، بل إنها أحرجتني وأحزنتني وأغضبتني في آن واحد، وتلك كلها ردود فعل ظهرت على سطح الفضاء المثير المتولد بين التحف الفنية ذاتها والنصوص المصاحبة لها من خلال البطاقات التوضيحية.

ومن الطبيعي أن يكون هناك - على الأقل - نوعان رئيسان من متلقي العرض، الذي بات يمثل عند السكان المحليين قصة تاريخهم المستمدة من سرد الذاكرة الشفوية والسجلات ذات العلاقة، وهي قصة تروى من وجهة نظرهم. وربما عارضت بعض المجموعات من كواكواكو فحوى ذلك السرد التاريخي كما سنرى لاحقاً. وعلى العموم فقد تم إنقاذ ما تبقى من



5.11 أقنعة من مهرجان تبادل الهدايا الشتوي تتقدمها نصوص تاريخية – مركز يوميستا الثقافي، إليرت بي.

رسالة مفعمة بالأمل والكبرياء استمدت من تاريخ مأساوي. فمجرد وجود الممتلكات المستعادة في منطقة (ألرت بي) يشكل في حد ذاته دلالة على قدرة الثقافة المحلية على التأقلم إثر ما بليت به وتطلعها إلى مستقبل مفتوح النهايات يؤكد إحساس جورج جلينديل بأن "لا نهاية لما فعله دان جرانمر". لكن الزائر العابر لا يملك إلا تخمين ردود فعل المواطنين الأصليين إزاء هذا التاريخ. فأنا أتساءل عن أي تأثيرات تحصل لهذا الزائر فيما لو أزيلت البطاقات التعريفية البارزة على جل مقتنيات صالة العرض في المنزل الكبير. وماذا بشأن أولئك الزوار، الذين لم يستوعبوا بعد ما سمَّاه باكسندال "جهاز المتحف المعرفي" "the museum set"؟ وكيف يؤدي المتحف بصفته "صندوق الكنوز"، كما تُطلق عليه جماعات كواكواكو، وظيفة استمرار وتحول أشكال الثروة التقليدية وطرائق تكديسها وجمعها ثم عرضها(١٦)؟ وأي حكايات ترويها تلك المقتنيات ثم تعيد سردها من جديد؟ أعرف القليل عن الكيفية التي تمد بها مثل هذه العروض متلقيها من مختلف شرائح السكان الأصليين بالمعلومات وعن كيفية إشراكهم ضمناً في تفسيرها. ما الذي يتم إيصاله لهم؟ وما السلطة القبلية الخاصة هنا؟

---

(١٦) يمكن الرجوع إلى (1991) Baxandall حول مفهوم تجهيز المسرح "museum set". أما فيديو مركز يومستا الثقافي حول عودة مجموعة مقتنيات مهرجان تبادل الهدايا الشتوي إلى البرت بي فقد حمل عنواناً اختير عقب تعليق من أحد الطاعنين في السن حين دعا المتحف Box of Treasures أو صندوق الكنوز. أما مقولتي "كنز" و "العمل الفني" فهما متداخلتان ولكنهما غير متطابقتين. ويعود مصطلح "صندوق خزن التقاليد" أو "The Storage Box of Tradition" فهو مأخوذ من رسالة Ira Jacknis للدكتوراه، والتي تحمل عنواناً فرعياً هو "Musueum Anthropology and Kwakiutl Art, 1881-1981". وقد كتب جاكنيس في مستخلص الرسالة الآتي: "يعد مصطلح "صندوق خزن التقاليد" صدى مناسباً لعبارة في لغة كواكيوتل تدل على المتحف. والصناديق أو الخزائن تحتل مكانة بارزة في تأكيد ثقافة الساحل الشمالي الغربي المنزلة العالية، وارتباطها بالثروة وتجميع الأموال، كما أنها تعد حاضنات مجسدة للمقتنيات المتوارثة أباً عن جد، وتعبر من الناحية المجازية عن انتقال الميزات العائلية من جيل إلى جيل. ومصطلح "الصندوق" أو "الخزينة" كان قد أستعمل في الخطابة خلال مهرجان تبادل الهدايا الشتوي؛ ليؤكد المحافظة على القيم والتقاليد. وقد استعمل هذا المصطلح بواس كي يشرح عمله مع جورج هنت لتغطية قبائل كواكيوتل، واستعمله المعاصرون من كواكيوتل للدلالة على مركز ثقافتهم المحلية" (3 :1988). وتغوص رسالة جاكنيس المهمة في الأعماق التاريخية للعديد من القضايا المتناولة في هذا المقال.

أما العرض فهو يمثل بالنسبة لمتلقيه الأجانب، مثلي أنا والكنديين البيض من سكان الإقليم، سرداً موثقاً لتاريخنا أيضاً. وهو تاريخ محمل بتركة الاستعمار والاستغلال، تاريخ نتحمل مسؤوليته بقدر إسهامنا في الثقافة المسيطرة واستمرار تاريخ اللامساواة. فنحن هنا نواجه خطاباً تبليغياً فاضحاً لممارساتنا المشينة. فأي وقفة تأملية مجردة ستكون عرضة لتحدي ذلك المزيج المقلق من الرسائل ذات المغزى الجمالي والثقافي والسياسي والتاريخي. هذا التاريخ يفرض شعوراً بالمكان خاصة على من ينشغل به، وهو شعور يفضي إلى إحساس الإنسان الأبيض بكونه محط الأنظار. ولذا يكون العرض التاريخي القائم في مركز يوميستا مختلفاً على نحو واضح عن العرض التاريخي القائم في متحف كولومبيا البريطانية الملكي في مدينة فكتوريا، والذي تتوافر فيه شمولية كاسحة غير قابلة للمعارضة والمقاومة، وهي خاصية تسود معظم المتاحف الجماهيرية الكبرى. وحين تتعرف على تحفة ما بصفتها "استعملت في مهرجان هدايا الشتاء"، فهذا لا يوازي عرضها بصفتها مقتناة من مهرجان شتوي محدد؛ لتصبح جزءًا من صراع ثقافي مستمر. فلا توافق هناك بين سرديات التاريخ (الموضوعية) وعلم السلالات (السياسي).

ولعل الفرق بين الاهتمامات الموجهة للجهود المبذولة في متحف جامعة كولومبيا البريطانية (جماهيرية وجمالية) واهتمامات مركز يوميستا (قبلية وتاريخية) أصبح واضحاً على نحو متوازن. فحين نصور غرضاً ما على أنه تحفة فنية في سياق التقاليد المتواصلة والسائدة في الساحل الشمالي الغربي من أمريكا الشمالية، فإننا نقلل من دوره في تجسيد قيمة من القيم المتنافس عليها في سياق تاريخ محلي من الاستيلاء والمطالبة برد ما استولي عليه، ولهذا تعد تحف مهرجان الشتاء المجمعة تحت سقف مركز يوميستا كنوزاً تخص المجتمع ولا ينظر إليها من حيث هي أعمال فنية. ويندر امتزاج الاهتمامات الجمالية والتاريخية القبلية على صعيد واحد، وهذا لا يعني بالطبع إقصاء أحدهما للآخر على نحو شامل. كنت قد قلت: إن واحدة من أكثر الطرائق الفاعلة لإضفاء قيمة عبر ثقافية (أخلاقية وتجارية) لأي منتج ثقافي تكمن في التعامل معه بصفته منتجًا فنيًا. تُعرض في

الصالات المؤقتة الملحقة بصالة البيت الكبير في مركز يوميستا الثقافي موادٌ فنية قديمة وجديدة، وهذا يشمل أعمالاً انتقالية من أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين الميلادي للنحات الكبير تشيف ويلي سيويد Chief Willie Seaweed من بلوندين هاربر(١٧). (وبالرغم من أن مواداً فنية قديمة وجديدة تعرض في متحف جامعة كولومبيا البريطانية الملكي إلا أنَّه قلل من شأن الروابط التاريخية بينها، فلم يكن هناك أعمالٌ لويلي سيويد أو لمانجو مارتين وهناك القليل من أعمال تشارلز إيدنشاو). بينما تحتفظ جميع الأعمال الفنية المعروضة في منطقة إلرت بي بسمات تاريخية قوية. ومن الصعوبة بمكان الفصل بين الفن والثقافة في صورة منسوخة لحوت مفترس من أعمال توني هنت، والتي تشتمل على عبارة توضح وجهة العمل النهائية والمتمثلة في مهرجان الشتاء. وفي إحدى صالات العرض ينتصب عملان اقتنيا مؤخراً وعرضا متقابلين: قناع قديم وماكينة خياطة عتيقة، حيث وصفت الماكينة بأنها تخص ماري ابتس هنت من أنيسالاغ، 1823– 1919م، وهي في الأصل من ألاسكا، زوجة لوكيل أعمال من هودسون بي بمنطقة فورت روبرت. وتظهر مكنتها الجميلة متميزة بين الأعمال الفنية المعروضة وهي تستحضر إرثاً سلالياً مهماً، فماري إبتس هنت هي أم جورج هنت، الذي تعاون مع فرانز بواس، الأنثروبولوجي الشهير، وهو أيضاً الجد الأكبر لعدد من أبرز أعضاء مجتمع كواجيولث(١٨).

ولا تحول الانتماءات الثقافية والسياسية للأعمال الفنية والتاريخية المنتشرة في فانكوفر وفكتوريا وكيب ميدج فيلج وألرت بي دون عمليات التداخل والاتصال. فقد

---

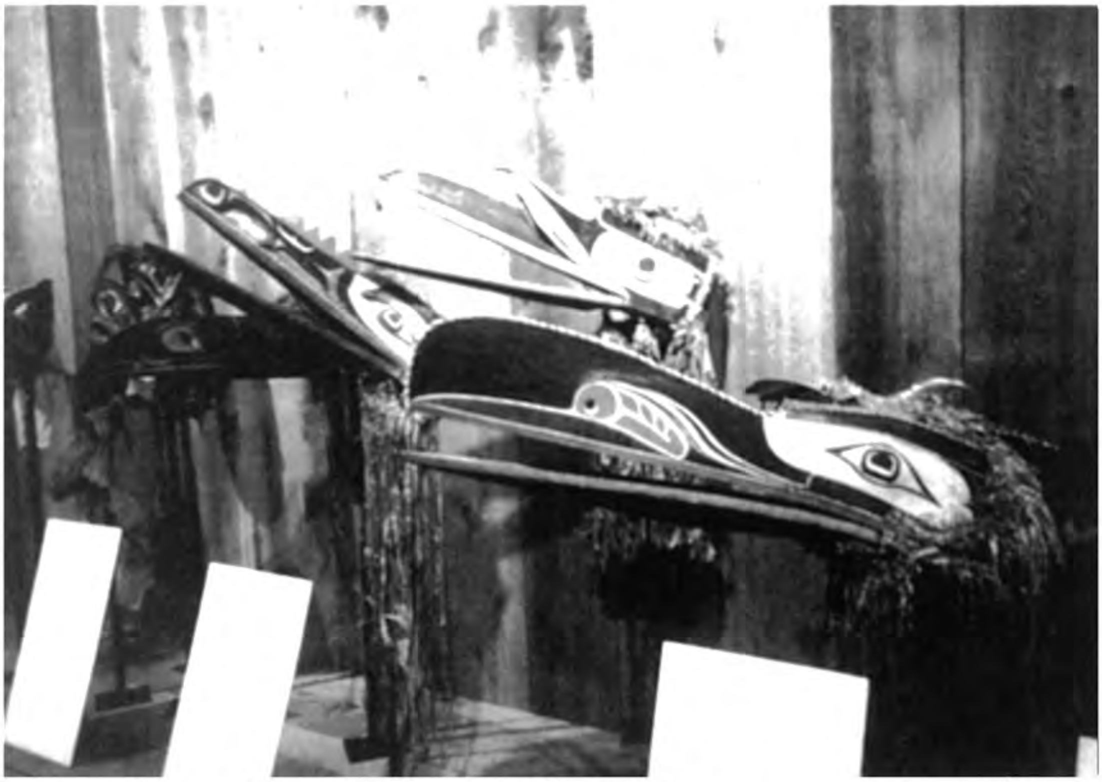
(١٧) انظر الدراسة المهمة التي كتبها بيل هولم Bill Holm, Smoky-Top: The Art and Times of Willie Seaweed (1983).

(١٨) لم أر سوى آلتي خياطة كانتا معروضتين على منصة في متحف كولومبيا البريطانية الملكي، وهما عبارة عن أنموذجين قديمين وجدا في صندوق جمع عينات مختلفة تمثل الهدايا الثمينة التي كانت توزع خلال مهرجان الهدايا الشتوي مثل: الأقنعة، والأجراس، والأدوات النحاسية، وأواني الطبخ وصنع القهوة والملحف والأغطية وهكذا. أما آلتا الخياطة فهما تحملان دلالات ثقافية عن تاريخ منطقة فكتوريا وعن السلالات العائلية والسياسية كما تظهر في منطقة ألرت بي.

تعاونت المتاحف منذ بداية ثمانينيات القرن العشرين الميلادي، حيث تشترك في تبادل خبرات إدارة المتاحف والعروض. ولعل من أهم أهدافي في إبراز مناطق القوة والضعف في المتاحف الجماهيرية الكبرى والمتاحف القبلية هو إثبات عدم قدرة أي من هذه المتاحف على تغطية أو السيطرة على كل المعاني والدلالات والسياقات المتولدة عن المواد والأعمال التي تعرضها. ومن هنا فإن مبدأ التبادل بين المتاحف وتكميل بعضها البعض هو ما ينبغي أن يميز علاقتها المؤسساتية في أحسن الأحوال وليس مبدأ هرمية السلطة. ومن الطبيعي أن تكون هناك عقبات تقف أمام تلك العلاقات ومنها: الظلم في توزيع المنح المالية، الهيبة والاحترام، سهولة الحصول على دعم مالي. وبما أن وجهات النظر القبلية قد كسبت حضوراً كبيراً على مستوى الأمة، فإنها في المقابل خسرت مجموعات المتاحف الجماهيرية الكبرى ادعاءها بالشمولية والكمال، ومن ثم لابد من انعكاس هذه المتغيرات على العلاقات المؤسساتية، كما هو مؤمل في مثل هذه الحالات(١٩).

هيأ ظهور المتاحف القبلية والمراكز الثقافية الطريق الأكثر فاعلية؛ لاستعادة المقتنيات التراثية وتداولها، والتي عدّت منذ زمن طويل "ملكية" لجامعي التحف وأمناء المتاحف في المدن الكبيرة لا تطالها الشبهات. ومن هنا زاد الشك في الفكرة القائلة بأن المؤسسات الجماهيرية مثل المتحف الكندي للحضارة ومتحف الهنود الأمريكيين هي الممثلة الوحيدة لثقافات المواطنين الأصليين الأمريكيين عند الأمة ككل. وبالمثل زاد الشك في وجود مجموعة من المقتنيات المحكمة الإنجاز ذات قيمة غالية جداً تحول دون تداولها. وبفضل توافر أجهزة اتصالية مهنية فاعلة، ومع بروز قدرات واضحة عند المجموعات المحلية في تعاملها البارع مع المواد الفنية المختلفة الموروثة من أسلافهم، هذا بالإضافة إلى تنامي

(١٩) يمكن الرجوع إلى Davis (1989) لمزيد من المعلومات عن معرض Hoopa Tribal Museum في ولاية كليفورنيا، حيث قدم معلومات ذات حساسية قصوى وحواراً مقنعاً عن الاختلاف وإمكانات التعاون بين المتاحف العشائرية ومتاحف الجامعات الكبرى.



5.12 أقنعة تنكرية من مهرجان تبادل الهدايا الشتوي، مركز يوميستا الثقافي، ألرت. بي

قدرات المواطنين والعلماء الباحثين على زيارة أماكن نائية، فقد أصبح من الممكن التشكيك في التبريرات العلمية والسياسية السائدة، والتي دوماً ما تنادي بمركزة المجموعات التراثية المقتناة. ولذا ينبغي حث المؤسسات الحكومية ومصادر الدعم الخاصة بتبني سياسة توزيعية أكثر عدلاً وأكثر تنوعاً في اهتماماتها.

وجدت نفسي عقب زيارتي لمركز يوميستا الثقافي أكاد أنفجر غيضاً من حكايات المفاوضات المرجأة حول مصير متحف الهنود الأمريكيين ومخزنه المتهدم بحي برونكس رغم احتوائه على عدد هائل من تحف ومواد فنية من صنع المواطنين الأمريكيين الأصليين، والتي لم يسبق عرضها وربما لن يتم ذلك على الإطلاق. فهل تلحق تلك المقتنيات التراثية الهائلة، والتي لا يمكن تعويضها، بمتحف التاريخ الأمريكي الوطني المندرج تحت مؤسسة سيمثسونيان Smithsonian Institution أو تظل قابعة في المخزن الجمركي بحي منهاتن السفلى؟ وهل يسمح هـ. روس بيرو بنقلها إلى ولاية تكساس؟ بل هل هي ملكية لولاية نيويورك؟ أم هي كنز وطني تخص مركز واشنطن التجاري؟ (وفي النهاية تقرر إنشاء متحف في سيمثسونيان يلحق به المخزن الجمركي). وحين قرأت عن ملايين الدولارات التي جمعت لإنقاذ تلك المقتنيات الصعبة المنال لم أستطع نسيان كيف كانت متاحف ألرت بي وكيب مدج فيلج تصارع صراعاً مستميتاً للحصول على قروض تكفي لتغطية أبسط تكاليف تشغيلها؛ مما يبدد الكثير من الطاقة المخصصة لمشاريع المجتمع. وقد كان في استطاعة القليل من الفتات المتساقط من نيويورك وواشنطن دعمها وغيرها من المتاحف القبلية الناشئة. وهناك مفارقة أسوأ من هذه: ففي مكان ما في أعماق مخزن برونكس المتهدم هناك حوالي ثلاث وثلاثين قطعة من المقتنيات المستعادة من مهرجان شتاء فيلج آيلند للهدايا، حيث كان جورج هي - البارع دوماً في الحصول على مقتنيات نيويورك التراثية - قد اشتراها من و. م. هاليدي من ألرت بي. (توجد بطاقة في عرض مركز يوميستا الثقافي توثق حصول البيع والشراء بسعر "ممتاز" وحولت لصالح مالك من مدينة أتوا. وقد تعرض هاليدي للتأنيب ممن هم أعلى منه رتبة؛ وذلك لتفريطه في القطع الفنية

التي يعد فقدانها خسارة لكندا). وحتى الآن ما زال متحف الهنود الأمريكيين يرفض إعادة المقتنيات المفقودة (Webster, 1988).

**

وبما أني قارنت المتاحف الجماهيرية الكبرى في مجموعتي ببعضها البعض، وقارنتها أيضاً بالمراكز القبلية، فإنني أود أن أقترح بعض الاختلافات السائدة بين المتحفين القبليين. يتبنى كلٌ من مركز يوميستا الثقافي ومتحف كواجيولث الواقع على جزيرة كوادرا إستراتيجيات مختلفة تماماً في عرض نصيبيهما من المقتنيات والتحف المستعادة. حيث يمثل العرض الدائم في ألرت بي التاريخ الاستعماري لمهرجان الشتاء مع تركيز ملحوظ على قصة احتفال دان كرانمر الكبير التي حدثت عام 1921م في فيلج آيلند. أما في كيب ميدج فيلج فإن هذه الواقعة التاريخية تسرد من غير أن تبرز في عرض خاص ولا يعطى اسم كرانمر أي ظهور بارز. لكن يوجد في ألرت بي ما يربو على اثني عشر متحدثاً من جماعات كواكوالا ومجموعة من القصص المستوحاة من الحدث؛ ولذا تبرز قصة مهرجان كرانمر الشتوي للهدايا في إطار التاريخ الاستعماري المشترك. فالبيت الذي عادت إليه المقتنيات يمثل اتحاد قبائل كواكوالا في تباينهم الواضح – تضامن "قبلي" صيغ من ثقافة مشتركة وتاريخ من التعاضد والقمع والمقاومة الجماعية.

وتشير كلمة كواجيولث الواردة في اسم المتحف الواقع في كيب مدج فيلج إلى تضامن قبلي عريض، وفي الوقت ذاته تشير إلى مجموعة من العائلات المعروفة؛ فالبيت الذي آلت إليه التحف المستعادة هو عبارة عن تآلف من أسماء زعماء القبائل والأسر التي ما زالت لها دعاوي قائمة في بعض المقتنيات المحددة. ففي ذكرياته المنشورة مؤخراً أوضح القبلي هاري أسوو من جماعة ليكويلتوك مي كيب مدج فيلج دلالة ازدواجية الأجندة هنا:

أقمنا هنا في كيب مدج جمعية نويومبليز، كي نشرف على عمليات انطلاق متحف محلي،

ومن ثم العمل على استعادة مقتنيات مهرجان الشتاء. واخترنا اسم "متحف كواجيولث" لأننا أردناه اسماً يعبر عن هوية أبناء شعبنا جميعاً، وألا يعبر عن قبيلة ليكويلتوك فقط. واتفقنا على إنشائه في منطقة كيب مدج، مما يسهل على جميع فئات الشعب القادمة من قرانا الشمالية زيارة المتحف وهم في طريقهم إلى مدينتي فيكتوريا أو فانكوفر. إنه موقع مثالي لتلاقينا جميعاً. وتعني كلمة نويومبليز "بداية جميع أساطير البطولة". وقصص البطولة هي تاريخ أسرنا. وهذا يفسر سبب أداء زعمائنا في مهرجان تبادل الهدايا الشتوي للرقصات الخاصة بنا، والتي تهدف إلى التأكد أن حكاياتنا الأسطورية قد نُقلت إلى الأجيال المتعاقبة من أبناء شعبنا (Assu and In-glis, 1989:106).

ويصور هنا هاري أسوو المتحف وكأنه يمثل أساساً مشهداً للتجمع الشعبي، وموقعاً لعرض تاريخ العائلات ضمن اتحاد متنوع وشامل يدل عليه مصطلح "كواجيولث". وترتبط المقتنيات المستعادة بعملية تخويل سلطات أكبر من خلال سرد حكايات الأسر؛ فهي تؤدى على منوال شبيه بأسلوب الرقصات التي تؤدى في مهرجان الشتاء[٢٠]. أما المتلقون فهم جماعات كواجيولث، وتم إجمالاً تصور المتحف من خلال اصطلاح وممارسة الملكية والحقوق الخاصة وطرائق عرضها. أي أن تصور المتحف بأنه قد تأسس بأنه وفق شروط كواجيولث التقليدية، والتي فرضت من حيث هي شرط أساس لعودة المقتنيات الغائبة إلى موطنها الأصلي. ويواصل هاري أسوو سرد ذكرياته في هذا السياق ليقول: *"كل ذلك تم إنجازه على نحو مثالي، فجميع مقتنياتنا وتحفنا المستعادة من مدينة أتوا تقبع الآن في خزانات عرض زجاجية في المتحف مرتبة*

(٢٠) راجع كليفورد (1989) Clifford والفصل السابع من هذا الكتاب للحصول على شرح واف عن طرائق ترجمة معاني تحف الساحل الشمالي الغربي في سياق عرضها في متحف غربي وخاصة كيف قام مواطنون من عشائر تلينجيت بترجمة دلالاتها الأسطورية والتاريخية والسياسية من خلال سرد حكايات وأداء رقصات وأناشيد خاصة بهذه المناسبة. وكان تفسير شيوخ العشائر لهذه التحف حين دعوا بصفتهم مستشارين للمتحف قد عمل على وضع النظرة إلى هذه التحف كمجرد عينات فنية موضع مساءلة قوية.

وفق أسماء الأسر التي تملكها أصلاً . ولذا تؤكد لنا الأقنعة والأغراض الأخرى المعروضة معنى الملكية الأسرية . ونحن جد فخورون بذلك! فهي تحكي حقوق وواجبات العائلة نحو شعبنا . فأنت لا تتحدث مع شعبنا فقط عن الحقوق والرقصات التي بحوزتك، ولكن ينبغي عليك دعوتهم وعرض ما لديك من خلال عروض مهرجان الشتاء المخصص لتبادل الهدايا .(106 :Assu and Inglis, 1989)

يتحدث المتحف إذن عن حقوق وواجبات العائلة نحو شعب كواجيولث . وهو في هذا لا يبرز الأهداف المختلفة للتحدث عن كواجيولث أفراداً وجماعات أو التحدث إلى متلقين غير منتمين إلى قبائلهم . فوفقاً لحديث أسوو تصبح وظيفة المتحف الأساسية التعبير عن فخر وحقوق وواجبات الأسرة المحلية كما تجسدها المقتنيات والقصص والرقصات والسلطة السياسية . وتلك هي الدلالة الرئيسة المقرونة بتصميم العرض المرتب وفق الملكية الأسرية .

وتوجد في ألرت بي مطالب بالحقوق العائلية مماثلة لما هو موجود في كيب مدج ولكنها لا تظهر في عروض مركز يوميستا على نحو بارز . ومع ذلك يعرض مركز يوميستا الثقافي الملكية الأسرية في إطار أشمل، حيث تظهر المقتنيات في المتحف؛ وذلك بصفتها كنوزاً وشواهد تاريخية تخص جماعات كواكواكو جميعاً، مما يعكس حقيقة الخلافات على خاصية الملكية الأسرية؛ وذلك بالرغم من مرور ستين سنة على عملية استعادة المقتنيات (حتى إن الجميع لا يتفقون على فحوى البطاقات التعريفية في متحف كواجيولث) . ونتج عن هذا الوضع تطلع مركز يوميستا الثقافي إلى إحراز شيء من المكانة الخاصة بالمتاحف الجماهيرية الكبرى مع الاحتفاظ بخصوصية ظاهرة التضامن القبلي في انتشارها وتمايزها البين، وكانت تعرف سابقاً باتحاد قبائل كواكيوتل الجنوبية .

وربما كان في استطاعتنا التمييز بين الاهتمامات المحلية والاهتمامات العالمية المشتركة في إطار المؤسسات القبلية، وهي اهتمامات توحي إلى حد ما في مجملها بنوعيات

مختلفة من المتلقين والتطلعات والسياسات المتبعة. إذ يعد مركز يوميستا الثقافي مركزاً خاصاً بالمجتمع المحلي حيث يقدم برامج تعنى بالتاريخ الشفوي واللغة وأفلام الفيديو والوسائل التربوية والثقافية والخاصة بالاستهلاك المحلي، ولكنه يعد في الوقت ذاته مؤسسة ذات تطلعات تتجاوز ما هو محلي حيث يقوم بإنتاج برامج خاصة توزع على نطاق واسع خارج المجتمع المحلي، وهو أيضاً يتعاون مع المتاحف الجماهيرية الكبرى في إعداد عروض متنقلة وما شابه ذلك. وتشارك جمعية يوميستا جمعية نويومبليز بكيب مدج في أهدافها وتطلعاتها المتمثلة في قدرتها على أن تكون عامل تحفيز للمجتمع وموقعاً خاصاً لتخزين وعرض المقتنيات والتحف التراثية وتواريخ السلطة القبلية ودلالتها الخاصة. ولها أهداف أيضاً تتمثل في نشاطها الخاص ضمن منظومة المتاحف العالمية. ولعل أوضح مثال على هذا يتجسد في عرضها الخاص بالذكرى السنوية العاشرة لأعمال الفنان مونجو مارتين ذات الأهمية الخاصة لتصويرها لأسوأ عقود القمع، وسيتنقل هذا العرض بين كيب مدج فيلج وفكتوريا ومتحف جامعة كولومبيا البريطانية للأنثروبولوجيا بالإضافة إلى انتقاله إلى عدد من المتاحف الكندية الأخرى، وربما سينتقل مستقبلاً إلى متاحف داخل الولايات المتحدة الأمريكية. وتملك جلوريا كرانمر وبستر، بصفتها مديرة المركز، خلفية جيدة في مجال التعاون مع المؤسسات الجماهيرية الكبرى سواء في فكتوريا أم في متحف الجامعة[٢١]. هذا بالإضافة إلى أن المركز يتعاون مع فنانين محليين مرموقين منحدرين من أسر آل هنت وآل كرانمر، ولهم أيضاً مريدون ومتلقون ممتدون إلى ما هو أبعد من جزيرة فانكوفر.

ويستحوذ مركز يوميستا الثقافي على تقاليد أنثروبولوجية كبرى، فها هو فرانز بواز، المرجع الأبيض، الذي وضع "كواكيوتل" على خارطة علم الاجتماع، يبرز بصفته يمثل علم الأنثروبولوجيا في المركز. فنجد هنا نصوصه المجمعة عن كواكيوتل متبناة ومقتبسة،

(٢١) وقد ساعدت، مثلاً، على تحديد العينات الفنية المعاصر، وتكليف فنانين للقيام بذلك خاصة لهذا العرض الطليعي وتنفيذه لحساب معرض كولومبيا البريطانية الملكي (Mancair, Hoover, and Neary, 1984).

حيث يظهر وكأنه حليف في عرض مهرجان الشتاء لتبادل الهدايا . ثم إن هناك رابطاً أسرياً يتخلل أعمال بواز الأثنوغرافية ، ويتمثل في تعاون جورج هنت في تجميع موادها الأساسية ، وجورج هنت هو جد فنان كواجيولث المعروف ، هنري هنت ، والذي يعيش ويعمل الكثير من أفراد أسرته في منطقة الرت بي ومنطقة فورت روبرت المجاورة . وكان مركز يوميستا الثقافي قد نظم عام 1986م حفلة لم شمل بين أسرتي بواز وهنت حضرها أربعة وثلاثون من أفراد أسرة بواز وترأستهم بنت فرانز بواز فرانزسكا ، وحضرها العديد من أحفاد هنت . وكان من ضمن الهدايا المتبادلة بين الأسرتين نسخٌ من مراسلات جورج هنت وفرانز بواز . ولاقتفاء أثر اتصالات بواز ، قام المركز بتتبع تسجيلات نادرة لبعض الأغاني المحلية ، والتي تقبع حالياً في أماكن بعيدة عن موطنها الأصلي مثل واشنطن العاصمة وولاية إنديانا[٢٢] . وهكذا تم تقصي واستعادة ومن ثم إنقاذ معلومات أنثروبولوجية مهمة من الضياع .

ولا يذهب متحف جزيرة كوادرا إلى البعد الذي وصل له مركز يوميستا الثقافي في شموليته ، فمقتنيات المتحف لا تصور الأبعاد الفنية والتاريخية والأسطورية لجماعات كواكواكو كما فعل المركز مثلاً مع أعمال بواز عن ثقافة كواكيوتل حين وضعها في سياق جديد ؛ ليؤكد حقه في حرية التصرف بمقتنياته . ولذا فإن أهداف المتحف أكثر تواضعاً ، حتى إنها في بعض جوانب عرضها تنتقد - على نحو مبطن - خطط مركز يوميستا واستراتيجياته . وإذا ما نظرنا إلى أسلوب إبراز مهرجان دان كرانمر الشتوي في عرض تديره ابنته ، فإننا لا نستطيع ادعاء الحياد السياسي هنا . وفي الحقيقة أن هناك ثقات من بعض أسر كواجيولث قد تبنت وجهة نظر مخالفة عن مهرجان فيلج آيلند الشتوي ، وعن شخصيته الحيوية ، وعن دلالته الدائمة . ولذا لم يسلم دور آل كرانمر وآل هنت ومركز يوميستا الثقافي ذاته من المساءلة والشك .

(٢٢) U'mista Cultural Centre Newsletter, Alert Bay, 1987.

وعند نهاية سلسلة عروض مهرجان الشتاء في ألرت بي نقرأ الشهادة الآتية: "كان والدك (دان كرانمر) عند عودته إلى المنزل حافي القدمين، وكان قد تخلى عن كل شيء. وكان قد فعل ما بوسعه ليشعرنا بالكرامة، وهو الرجل الذي عمل أشياء عظيمة لأبناء شعبنا. ففي حين يفعل الآخرون شيئاً واحداً في مدة محددة، كان هو الوحيد الذي يفعل كل شيء في لحظته؛ لأن زوجته كانت امرأة حكيمة (Agnes Alfred, Alert Bay, 1975). ومما يعقد مديح دان كرانمر إيراد العبارة الأخيرة التي أغدقت الثناء على زوجته، وكانت هذه العبارة الغامضة بالنسبة للغرباء قد فصلت بإسهاب في كتاب لديزي سيود سميث Daisy Sewid Smith حفيدة أجنس الفرد صدر تحت عنوان "مقاضاة أم اضطهاد" Prosecution or Persecution وكان قد نشر بالتزامن مع افتتاح متحف ومركز كواجيولث الثقافي عام 1979م. والكتاب يحوي سرداً لمساهمين في مهرجان الشتاء هما أجنس الفرد وهربرت مارتين، اللذان أسهبا في وصف محنتيهما في الأسر، كما أنه يحتوي على تصوير لاحتفال فيلج آيلند بصفته عملاً جماعياً وتعاونياً أشرفت عليه ثلاث أسر هي أسرة كرانمر من ألرت بي، والنبلاء من أسرة ماماليليكولا من فيلج آيلند أسرة الزعيم بيلي أسوو من كيب مدج فيلج. وكان سرد ديزي سيود سميث قد منح شرف إطلاق الشرارة الأولى في المهرجان لإيما كرانمر، زوجة دان كرانمر، وأسرتها. وكان أقرباء إيما بالتعاون مع بيلي أسوو قد تمكنوا من جمع كمية كبيرة من المال والبضائع لتسهيل دفع نفقات زواج دان كرانمر، كما أنه قد تلقى من أفراد أسرته أيضاً، وخاصة أجنس الفرد، على معونات تهدف إلى تمكينه من توزيع هدايا مزجية. ويظهر دان كرانمر في وصف ديزي سيود سميث لمهرجان فيلج آيلند بوصفه المساهم الرئيس في حدث تعاوني لا بوصفه زعيم المهرجان، ويظهر وصفها بشكل واضح الدور التنظيمي، الذي أدّته إيما كرانمر كما أنه يسهب في وصف شعورها العميق بالمسؤولية والذنب إزاء أولئك الذين ذهبوا إلى السجن. أما هي فقد أعفيت من السجن؛ لأنها أصبحت وبحكم زواجها فرداً من أسرة نيمبكيش، والتي سلمت مقتنياتها طوعاً إلى ممثلي الحكومة.

ووفقاً لرواية ديزي سيود سميث فإن والدها، الزعيم جيمس سيود، هو من بدأ بعملية المقايضة الهادفة إلى استرداد المقتنيات فيما بعد، حيث أصر على أن حكومة أتوا يجب عليها "تذكر أن تلك المقتنيات الثمينة تخص أفراداً بعينهم من الزعماء وليست ملكاً لقبيلة محددة، والتي لا يحق لأي أحد التحدث نيابة عنها. " وكانت لجنة مشكلة من المسنين تمثل الأسر المعنية قد قررت أن المتحف المطلوب إنشائه لابد أن يشيد في كيب مدج فيلج. "ولكن فيما بعد غير بعض أفراد من جماعة نيمبكيش موقفهم من هذا الاتفاق وأبدوا رغبتهم في أن يكون المتحف في ألرت بي. ولذا تقرر أن يكون هناك متحفان ومن هنا يحق لكل عائلة أن تعرض مقتنياتها في المتحف الذي تختاره" (Smith, 3 : 1979). ولم تنجز مهمة توزيع المقتنيات بين المتحفين دون اختلافات على أنسب الطرائق لإحياء ذكرى مهرجان فيلج آيلند الشتوي وطرائق عرض المقتنيات المستعادة. ولذا فإن كتاب "مقاضاة أم اضطهاد" يوفر ثقلاً موازناً لأي بروز ظاهري لجماعة نيمبكيش في المتحفين(٢٣).

كنت قد تعرضت سابقاً وفي إيجاز لنشاط الأسر التاريخي إثر مهرجان الشتاء وما تلاه من أحداث كما تعرضت لدورهم في إنشاء المتحفين. ولا أقصد هنا تأكيد وجهة نظر عن هذه الأحداث والتقليل من شأن سواها وخاصة عندما يتعلق الأمر بقضايا مازالت في بداية الطريق إلى استيعاب دلالاتها بشكل كامل، ولا أحاول تأكيد تفوق

(٢٣) وللاطلاع على تفاصيل من وجهة نظر مختلفة عن إجراءات استعادة ملكية التحف ودور كيب مدج في ذلك يمكن الاطلاع على Assu and Inglis الصادر عام 1989م وخاصة صفحات 104-109. وكانت وجهة النظر الصادرة من ألرت بي معارضة لذلك، فمنذ بداية دعاوى استعادة التحف كان للبعض ممن لهم حق فيها يفضل بقاءها في متحف ألرت بي. وكان العديد ممن لهم أهلية الحصول على التحف لا ينتمون إلى إقليم كيب مدج، بل إن جلهم رحل منذ زمن بعيد مثل جيمس سيود وغيره. ومما يعقد الجدل في موضوع تحديد مكان المتحف ظهور دعاوى مضادة لها علاقة مباشرة بملكية المواد المعروضة والعلاقات الأسرية مثل: الزواج المختلط لأكثر من ستين عاماً، والهجرة إلى مراكز جديدة تتمتع بنفوذ قبلي واقتصادي كبيرين.

مصداقية متحف وأصالته على حساب المتاحف الأخرى، فكل ما أهدف إليه لا يعدو ببساطة محاولة إظهار التعقيدات الدلالية الكامنة خلف كلمات مثل "محلي"، "قبلي"، "جماعة" وجعلها جلية المعاني للزائر الأجنبي. فمن السهل الحديث عن "التاريخ المحلي"، وعن "القبيلة" وعن "الجماعة" أو "العشيرة" وكأن لا خلاف على دلالاتها بل لم تكن يوماً موطناً من مواطن الجدل والنزاع. وفي هذا السياق، يغدو من المحتم علينا دوماً تذكر الصراع وعدم الاتفاق بين المتحاورين حول قصة الخلق كما تراها مختلف فرق كواجيولث، والتي أُقتبست آنفاً، وهي قصة ترمز إلى حيوية الخلاف والتنوع داخل ثقافة مشتركة وتاريخ واحد(٢٤).

هنا وفي واقع الأمر يصبح من الخطأ الفادح المبالغة في حدة الصراع والتنافس هنا، إذ إن الجماعات المعروفة نظامياً بجماعات أو عشائر كواكيوتل الجنوبية يوحدها شعور قوي بتاريخ مشترك وثقافة واحدة وصلات قرابة متجذرة وحالات من القمع المتواصل. ويمثل شعور الانتماء إلى هوية كواكواكو الأرحب واقعاً طاغياً جسد بكل أبعاده في مركز يوميستا الثقافي. ويظل الانتماء الأكثر رحابة يعزى إلى قوة الترابط القبلي المهم والسائد في إطار ثقافة قطاع الساحل الشمالي الغربي وما يمليه هذا الترابط من تعاون وتكاتف. يبرز كل ذلك للعيان في رسم لبيل ريد يعرض في مركز يوميستا الثقافي وفيه يظهر لنا دوج كرانمر

(٢٤) تحدثنا سوزان ريد Susan Reid عن ولع عشائر كواجيولث بالتنوع والجدل فتقول: "ما يزال علم الأنثروبولوجيا يحتفظ بصورته عن المجتمعات التقليدية والمبنية على توافق الرأي العام. فما زالت تسيطر علينا فكرة دوركايم عن مجتمع آلي تتعاضد فيه الأشياء والأفراد جميعاً للحفاظ على الأوضاع كما هي عليه. بينما في الحقيقة أن مجتمعاً مثل مجتمع كواكيوتل يميل إلى الخروج على الرأي العام، حيث يعود كل فرد من أفراد المجتمع أو القبيلة على تطوير قدرته على اتخاذ القرارات المصيرية وفق تصوراته، بل إنه يدرب على تمعن البنى الرمزية التي تقبلها في طفولته ودراسة معانيها، كما يشجع على النظر إليها بصفتها ابتكاراً بشرياً ولم تنزل من السماء ولذا فإن له حرية الابتكار والإضافة إليها مما يخوله أن يصبح بدوره مبتكراً يفيد الآخرين" (Reid, 1981: 250). وهنا لا يفوتني أن أشكر دارا كولهان سبك لإرشادي إلى هذه المادة المقتبسة.

المنتمي إلى عشيرة نيمبكيش وبيل ريد ذاته ، والمنتمي بدوره إلى عشيرة هيدا ، وهما يعملان على تشييد المنازل والأعمدة الواقعة خلف متحف جامعة كولومبيا البريطانية للأنثروبولوجيا . وعلى مستوى دولي أكبر ، تتماس سياسة ما بعد الاستعمار مع " العالم الرابع " في تحالف أرحب ؛ فقد أطلقت بعض النساء العاملات على إنتاج فيديو في مركز يوميستا الثقافي على أنفسهن أسم سامونيستا "Salmonistas" ، وذلك عبارة عن تلاعب لفظي يجمع بين كلمتي سامون وساندينستا "Salmon" و "Sandinista" ، وهذه تورية ذات دلالة واضحة ترمز إلى تكاتف سيدات ألرت بي مع أخواتهن من قرية صيد أسماك في نيكاراغوا . وهناك خطط لزيارة وفد من كواجيولث إلى نيوزلندا ؛ وذلك رداً للزيارة التي قام بها وفد ماوري النيوزلندي حديثاً لهم .

**

عدت من كولومبيا البريطانية وقد تنامى لدي وعيٌ أكثر تعقيداً عن السياقات المتميزة ، رغم ترابطها ، والتي يتم في إطارها عرض وتبادل تحف ومقتنيات الساحل الشمالي الغربي . فكل متحف من المتاحف الأربعة غارق في علاقات قوى متغيرة ومنافسة حادة في أحقية التعبير عن دلالات محلية ودولية . فدوماً ما تصاغ دلالات الهوية القبلية والسلطة المصاحبة لها من خلال تحالفات ومحاورات ومبادلات تتم في سياق المجتمعات المحلية ذاتها وفي سياق حالات من تدخل الرجل الأبيض في شؤونها وخاصة منذ أواسط القرن التاسع عشر الميلادي . وما تزال عمليات التدخل هذه مستمرة في سياق الحياة الثقافية المعاصرة . وكلما زادت مكاسب مؤسسات مثل مركزي كواجيولث من البروز والابتعاد عن طابع المحلية أو تمثيل الأقلية ، زادت قدرتها على تحدي وجهات النظر الكونية ، والتي تجسدها مجموعات المتاحف الجماهيرية الكبرى ومقتنياتها . وما تزال - في الوقت ذاته - تؤدي وظيفتها بصفتها مراكز ثقافية ، ومواقع تعليم وإرشاد للمجتمع وتحريك لطاقاته وراعية على استمرارية التقاليد المتوارثة . وحقيقة فقد أخذت المتاحف الجماهيرية الكبرى ،

تلك المؤسسات المضطلعة بسرد قصص شمولية عن الثقافة والفن، في الظهور بصفتها مجرد مؤسسات قومية محدودة زرعت في قلب المراكز الحضرية الكبرى. وهذه "المراكز" بدورها ما هي إلا وليدة ثقافات وتواريخ تسلطية أصبحت الآن عرضة للنزاع والجدل والانزياح عن مركزيتها؛ وذلك بفضل ثقافات وتواريخ مضادة لها. وقد بدأ المشرفون على متاحف فكتوريا وفانكوفر الإحساس ببداية آثار هذا الانزياح عن المركزية في متاحف فكتوريا وفانكوفر، أما مدى ردود أفعالهم وسرعتها إزاء ذلك فما زالت في علم الغيب.

وكانت اقتصاديات ومؤسسات الدولة الحديثة في الساحل الشمالي الغربي - كما هي عليه الحال في أماكن أخرى - قد أخذت - وعلى نحو منتظم - في استغلال وقمع وتهميش ثقافات السكان الأصليين التقليدية. وهكذا يظل الصراع غير المتكافئ مستمراً في سبيل السيطرة التامة على الشؤون الاقتصادية والثقافية والسياسية، وهو صراع استمر منذ أيام مهرجان دان كرانمر الشتوي في عام 1921م. ومع ذلك فهناك شيء واحد على الأقل قد تغير، حيث بات من الواضح لكثير من القائمين على شؤون الثقافة المهيمنة أن جوانب عدة في حياة سكان أمريكا الأصليين لم تندثر كما كان متوقعاً، وذلك بالرغم من الإعلان على نحو نظامي عن احتضار ثقافتهم بفعل تحولهم إلى المسيحية، ولأن تقاليدهم الثقافية باتت مجرد نصوص مستمدة ومجمعة من كتابات بواس وهنت بعد إنقاذها من براثن الزمن، وحتى صناعاتهم ومنتجاتهم الفنية "الأصيلة" جمعت وعزلت في القرن التاسع عشر الميلادي. ورغم التحولات المثيرة في بعض جوانب حياتهم إلا أن هناك جوانب أخرى ما زالت تشدهم أكثر نحو عمق التقاليد المتوارثة والأرض التي نبتت على ثراها؛ مما ساعد تلك العشائر القبلية على مواصلة المقاومة آخذين في الحسبان ادعاءات الثقافة المهيمنة؛ فتمكنوا من التأقلم مع بعضها وتجاهل الكثير منها. وما زالت بعض حالات استغلال الهنود مستمرة في أماكن كثيرة وتتمثل في تخصيص مدارس لهم ذات مستوى متدن ومنحهم عناية صحية تقل بكثير عما يمنح للبيض، وكل ذلك يقلل من فرص حصولهم على أعمال مناسبة. ولكن في المقابل ما تزال هناك مقاومة سياسية تدعمها

مصادر قوية من التقاليد المتينة والمرنة .

وها هو مهرجان الشتاء لتبادل الهدايا يعود مرة أخرى إلى جزيرة فانكوفر ومعه أغلب المقتنيات والتحف التي صودرت عام 1922م، ولكنها لم تعد دون تضحية كبيرة؛ فلم ترد مباشرة المقتنيات المصادرة دون حق قانوني إلى ملاكها الأصليين من الأسر المعروفة، وبدلاً من ردها إليهم فرض عليهم إقامة متحف لجمعها وحفظها، ثم تطور الأمر فيما بعد لتصبح متحفين. ومن الصعوبة بمكان تصور مؤسسة أكثر انتماء إلى الثقافة الغربية ومدنيتها ونخبويتها من المتحف. ولكن كما رأينا سابقاً فحتى هذه المؤسسة يمكن التحكم فيها وتحويلها إلى أداة مضادة. الحظ - مثلاً - ماذا يحصل لمفردة "متحف" حين ترد في فقرة كتبها الزعيم هاري أسوو يستحضر فيها مراسيم الاحتفال بافتتاح متحف كواجيولث عام 1979م (وهو حدث يشبه في تجلياته حدث تدشين مركز يوميستا الثقافي عام 1980م، والذي تم تسجيله في فيلم صندوق الكنوز Box of Treasures)، يقول أسوو :

" حبست روح الرقص المعروفة باسم كلاسيلا Klassila في مدينة أتوا ردحاً من الزمن، والآن فك أسرها لتعود إلى شعب كواجيولث. تطلق رمزياً قوة الروح من على متن سفينة في عرض البحر نحو الشاطئ؛ ليقبض عليها صياد ماهر، ثم ينطلق بدوره في الرقص الرمزي حتى يقذف بها عبر الشاطئ نحو أبواب المتحف. والآن دخلت الروح دار مراسيم الاحتفالات (المتحف)" .

الفصل السادس

الفردوس



6.1 يرى هنا جيمس بوسر في أثناء الاحتفال بمهرجان الخنزير عام 1979

الفصل السادس

الفردوس

أنت الآن تسير في ممر زود بمدخل خاص بمقاعد المقعدين المتحركة لتجد نفسك داخل مكان يدعى "الفردوس" Paradise، وله أيضاً اسم فرعي: "الثبات والتحول في مرتفعات غينية الجديدة". هذا هو متحف الجنس البشري The Museum of Mankind، بمنطقة مي فير في لندن. وعند نهاية الممر تنتظرك صورة ملونة ترتفع لأكثر من ستة أقدام. وستلحظ رجلاً ودوداً يقف أمام جدار حديدي متآكل قبالة نافذة محاطة بإطار، ولكن الرجل يظهر غير مبال بما حوله. إنه يرتدي مئزراً مخططاً صنع من قماش تجاري تقليدي، ويحمل عتاداً غريب المظهر، ويعتمر قبعة كبيرة صنعت من ريش أحمر وأسود، وتغطي وجهه أصباغ سوداء وحمراء، وهناك مادة بيضاء لامعة ملطخة على امتداد صدره، وستجد أنه يرمقك بنظرة مباشرة وهو يبتسم. وستلحظ أن الصورة محاطة على جانبيها بسهمين يؤشران نحو الجهة اليسرى.

وما تلبث أن تتبع السهمين نحو صالة عرض مضاءة ومفتوحة ذات جدران منحنية ومنصات عرض مرتفعة تتكون في مجملها من فراغات متماثلة ومتداخلة. وعند دخولك لصالة العرض يغمرك إحساس بالهدوء؛ وذلك يعزى إلى موسيقا ناعمة منبعثة من مزامير تصاحبها أصوات ناعمة وقيثارة يهودية، وتتناثر هناك في انتظام مقتنيات وتحف ملونة صفت على خلفية من المناظر الطبيعية لواد بهيج رسمت في دقة متناهية. إنها تمثل برديس أو الفردوس.

هناك حيز صغير قرب المدخل يحتوي على معلومات عن خلفية وادي واغي Wahgi Valley، كما يحوي مجموعة من الصور تظهر مشاهد لشارع ولمنزل معاصر وسلة صممت على نحو يعكس هيئة علم بابوا غينية الجديدة. ويحوي أيضاً معلومات

عن البنية الاجتماعية في المنطقة، وعن الاحتكاك مع المستكشفين الأستراليين في العشرينيات من القرن العشرين الميلادي وطرائق المعيشة التقليدية هناك. ومن هذه المعلومات ستعرف أن التحول كان هناك منذ البداية: "فمن المحتمل أن البطاطا الحلوة، والتي تعد اليوم مصدر الغذاء الرئيس لسكان واغي ومواشيهم، قد وصل إلى المنطقة منذ مئات عدة من السنين، فكان له أثر عميق يماثل أثر تبنيهم كسب المال من بيع محصول القهوة." لكنك ما تلبث أن تتجاوز تلك المقدمات لأن الموضع التالي الأكثر اتساعاً، يجذبك نحوه أكثر، فهو يحوي أشياء مدهشة تتمثل في مخزن تجاري من المرتفعات صمم خصيصاً للمتحف، ويليه صفوف من الدروع المزخرفة على نحو غريب، وعدد من الرماح ذات منظر مؤذ، يتبعها أعمدة خيزران تغطيها أوراق غريبة، ولكنك حين تقترب منها أكثر ستجد أنها ليست سوى عملات ورقية.

صمم المخزن التجاري من حديد متآكل وخشب وتقف بجانبه مطحنة بن تدار باليد تنتصب بمحاذاتها شجرة بن. وستلحظ من خلال نافذة وباب لوحات تعلو البضائع المتناثرة في أرجاء المخزن كتب عليها: "Paradise Kokonas"؛ "Pik Pela/SPEAR/coarse cut/tobacco sticks"؛ ثم ستلحظ عدداً من علب الكوكاكولا، وعدداً من القمصان المعلقة، ولعل أبرزها قميصٌ تعلوه رقعة كتب عليها "شريف مقاطعة لوس أنجلس" "Los Angels County Sheriff"، ويليها ملابس كتب عليها "PNG"، وهي الأحرف الأولى من أسم (بابوا غينيا الجديدة)، يليها لوح كتب عليه "عيسى" "Jesusì"، وستلحظ أيضاً مشاهد استوائية وبضائع تعلوها عبارات مثل بيم ناو الملتوي بنكهة الجبن "Baim nau/TWISTIES/flavoured Cheese," وقهوة المرتفعات السريعة التحضير "HIGH MOUNTAIN Instant Coffee". كما ستلحظ بضائع متنوعة هي عبارة عن حصر، وأواني، وتوابل، ومرايا، وقبعات، وأنواع من النسيج الأكريلي، وعلب ساردين، وشاي، وسكر، وشاحنات كهربائية (بطاريات)، وأشرطة تسجيل، وصبغات شعر، وجميعها منتجات تمثل بارادايس أو الفردوس.

وستلحظ عبر الصالة مجموعة من الرماح، مصطفة قبالة منظر طبيعي مرسوم، ذات أطراف مسننة منحوتة على نحو يعد أكثر قرباً حتى الآن من "الفن البدائي" . وتوثق بعض الصور الفوتوغرافية أول احتكاك لسكان وادي واغي مع العرق الأبيض وذلك في عام 1933م من خلال إرسالية كانت تبحث عن مناجم للذهب. وتظهر إحدى الصور بعض السكان متجمهرين خلف حاجز صنع من الحبال لمشاهدة المكان الذي هبطت فيه طائرة المستكشفين البيض. وتظهر صورة أخرى فتاة مبتسمة ترتدي زياً تقليدياً، ولكنها استبدلت عصابتها المصنوعة من القواقع البحرية بغطاء علبة بلاستيكية. وبالمقربة من هذه الصور صندوق عرض يحوي حلى للرأس والرقبة والأنف مصنوعة من القواقع، وتظهر عليها جميعاً علامات الاستعمال والترميم المحلي. ومن الرقعة التوضيحية المعلقة على إحدى حلى القواقع نعرف أن أفضل نوع منها هي تلك المصنوعة من البلاستيك.

اصطف على جانبي الممر المؤدي إلى العرض التالي رايات تستعمل في دفع مهر العروس؛ فتقرأ هنا حول عملية تحالف العشائر وتعاضدهم لإحلال السلام فيما بينهم. تلمح بعد ذلك صورة كبيرة ملونة لراية من خمسينيات القرن العشرين الميلادي وضعت على الحائط الأيمن، وتمثل لوحًا معدنيًا رقيقًا يرتفع فوق سارية ويحيط به ريش طائر الجنة في لونيه الأحمر والأسود مرصع بقواقع بحرية على نحو مثير، وتنحني جانبه راية أخرى عتيقة أقل إثارة وزينة. وهناك نسخ من الرايات أكثر حداثة وإثارة للإعجاب تعكس حالة التضخم الناتجة عن تكالب المنقبين البيض على شراء واستيراد تلك المواد التقليدية الممثلة للثروة ودفع ثمن البضائع والخدمات. وهكذا يسهل الاقتصاد الجديد تحويل الثقافة التقليدية إلى رائعة من روائع الثقافة المادية.

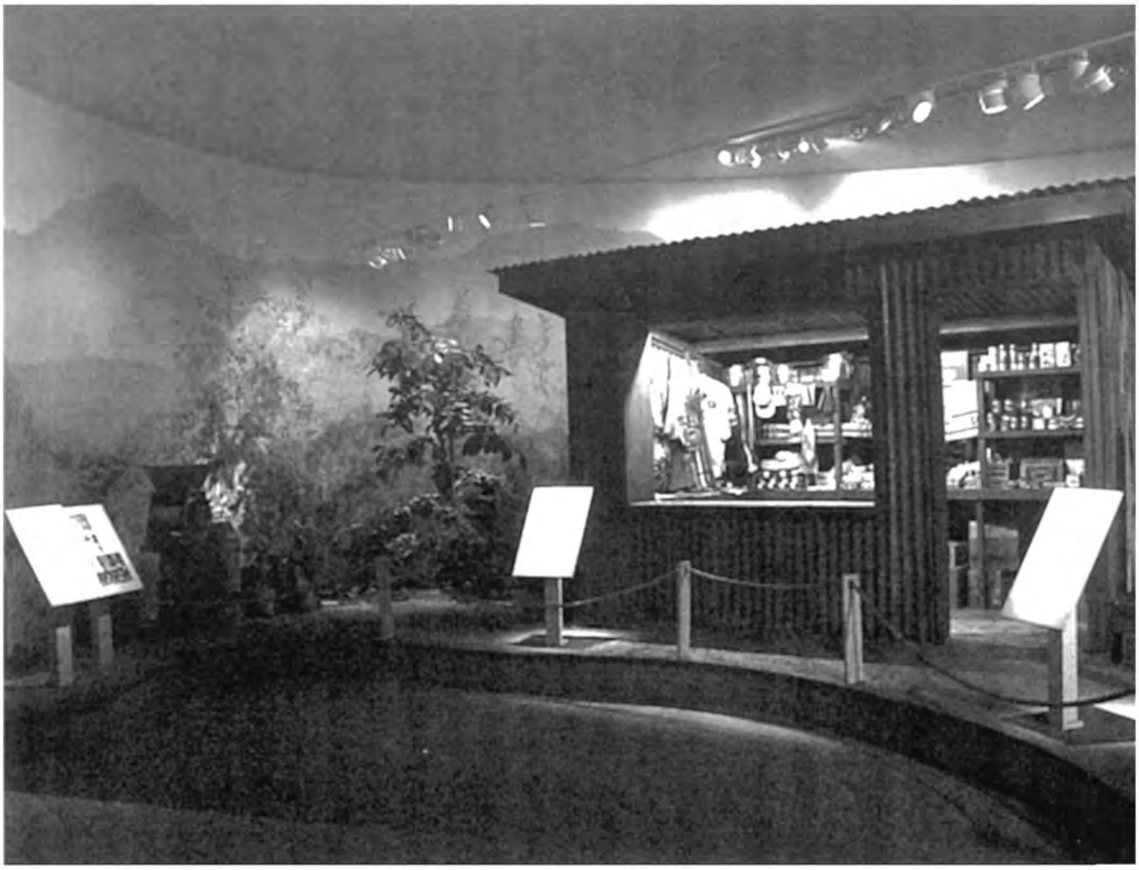
وفي الجهة المقابلة من الممر تنتصب جنباً إلى جنب رايات مهر العروس من ثمانينيات القرن العشرين الميلادي تشبه ألواحاً ورقية وأغصاناً ذات لون أخضر فاتح، وهي بمثابة أوراق نقدية من "P.N.G (بابوا غينيا الجديدة)، ويحدد دلالتها نص يقول

بأنها " محاكاة ابتكرتها هيئة المتحف؛ لتمثيل العملة الأصلية. " وقد تجد نفسك تراودك على قراءة هذه المواد المبتكرة وكأنها نوع من أنواع الفن التصوري، ولكن هناك صورة ملونة تظهر جمهرة من الناس وهم يتزاحمون على نحو مثير لتقديم رايات عبارة عن عملات نقدية مصنوعة من الريش وبأسلوب يشبه طريقتهم السابقة في استعمال القواقع البحرية في عمليات البيع والشراء.

ثم ما تلبث أن تنتقل إلى ساحة العرض التالية، التي يغطيها بيت حجري عبارة عن بناء يرتفع إلى مقاس ثلاثة أقدام قائم على ركائز طويلة، ويعلوه سقف من القش تتدلى على جوانبه أفكاك خنازير، وتنتصب إلى جانبه هضبة صغيرة مزخرفة. وربما لن يكون أيٌّ منهما مثار إعجاب زوار المتاحف الغربيين مع أن النصوص والصور المحيطة بهما تصورهما بصفتهما من أهم المواد المرتبطة بمهرجان الخنزير السنوي، والذي يحل مرة خلال عدد معين من السنين؛ ليحتفل به جيل من الأجيال لإظهار قدرات العشيرة على الإخصاب والفحولة. وتبرز إحدى الصور المنزل الحجري والهضبة مثلما كانا في مهرجان عام 1980م، حيث لطخا بشحم الخنزير، وأحيطا بعدد كبير من الخنازير المذبوحة وهي ما تبقى من مئات ذبحت ثم وزعت. وهذه هي الفردوس أو Paradise بالنسبة لسكان واغي.

وتقرأ بأن رجال وادي واغي لم يعترضوا على عرض المنزل والهضبة غير أنهم رفضوا تشييدهما خصيصاً لهذا العرض، متخوفين من أن عملاً كهذا سيكون مجازفة خطرة. فهناك محرمات تحوم حول عمل مثل هذا، يضاف إلى ذلك صعوبة تجميع نماذج أصيلة سبق استعمالها، فمواد بناء المنزل والهضبة ينبغي أن تدفن في مكان أمين يُحافظ عليها لصالح أبناء الأجيال المتعاقبة حتى يتمكنوا من استعادة استعمالها في مهرجاناتهم القادمة. ولذا فإن المواد المستعملة في لندن قد صنعت خصيصاً بوساطة التقنيين في متحف البشرية.

وينتصب صليب أبيض على مقربة من المجموعة. وتقرأ: أيها الكاثوليكيون لا تعارضوا مهرجان التجديد، أما البروتستانت والإنجيليون فلكم حق الاعتراض عليه.



6.2 مطحنة بن وحانوت بضائع تظهران ضمن معروضات "الفردوس" بلندن

وتزين البيت الحجري دائرة كبيرة من زجاج الجعة، ومن واقع خلط هذه المواد لا تملك إلا أن تتعجب من كان يستغل الآخر، هل الاستغلال وقع من قبل التقاليد المحلية أم من قبل التجارة أم المسيحية؟

حتى إنه ليخيل إليك ولو للحظة وأنت تتجول حول المنزل المبتكر بأنك تعثرت في واحدة من جماجم الخنازير المبعثرة حوله.

أما بقية المساحة المخصصة للعرض الثاني في سلسلة العروض فقد خصصت للزخارف والزينات المستعملة في رقصات المهرجان الكبير وفعالياته. وهنا، كما هي الحال في أرجاء العرض، يصبح التأكيد منصباً على "تحول الأشياء والمناسبات": فهناك ألوان زاهية وريش مختلفة وفرتها عمليات التوسع التجاري والفائض المالي المكتسب من بيع البن. وستكتشف في إحدى خزائن العرض عصابة رأس جميلة طرزت بلفافات استمدت من أغلفة علب علكة اللبان المعروفة بـ Big Boy Bubblegum تذكرنا ألوانها اللامعة بالريش المستعمل على مر السنين لتزيين عصابات الرأس. ويتضح لنا أن الألوان البيضاء البراقة، التي كانت تغطي صدر الرجل الواقف عند مدخل المعرض، ليست سوى مسحوق بودرة أطفال. وتوثق الصور الابتعاد التدريجي عن استعمال الريش الأحمر لطائر الفردوس المعروف ب(راجيانا Raggiana bird-of-paradise طائر من الطيور الاستوائية له ريش جميل) ليستعمل عوضاً عنه ريش طائر أبو منجل sicklebill وعلى وجه خاص ريش طائر ستفيني الأسود الطويل (Black Stephanie وهذه طيور من فصيلة طائر الفردوس)، ويستورد الطائر الأخير من خارج إقليم واغي. وهناك لوح ينصب في مجمله على تفصيل قضية التحول الثقافي الأساسية: "تنظر واغي إجمالاً إلى عملية التحول بصفتها تغييراً في الذائقة الجماعية ولكنها لا تمثل تفريطاً يؤدي إلى ضياع التقاليد المحلية".

يوثق الجزء الأخير من العرض لتأثير البعثات التبشيرية والتحول في دور المرأة وإنتاجيتها، ولاسيما دورها في إنتاج السلال المغزولة. ويبدو أن هذه السلال - إلى جانب

الدروع الحربية الكبيرة المزخرفة - هي أكثر المواد المعروضة بكثافة كبيرة، وهذا يوحي بتكامل بين نشاط المرأة ونشاط والرجل. وتبرز اختلافات الجنوسة وصراعاتها بوضوح أكبر في الجزء الثاني من العرض لتذكيرك بأن الأجزاء الأولية من العرض لم تظهر أي اهتمام بقضايا الأنوثة والذكورة، فهي تركز بوضوح في الرجل ودوره في عمليات الاحتكاك المبكرة مع الآخر، وثقافة البن، والبضائع الجديدة، والتغيرات في أساليب شن الحرب وإحلال السلم.

تقرأ الآن عن المنزل والألواح الخشبية، التي أعدها الرجال سراً، لتصبح جزءاً من مهرجان الخنزير وتأكيده استقلالية الذكر. ولذا يقمع المهرجان العلاقات التي ينبغي الجهر بها في مناسبات أخرى، وتتمثل في دور النساء في تربية الخنازير وإسهام ذكور العشيرة في إعالة النساء، بينما يظهر الذكر من العشيرة منفرداً بنفسه. ومع ذلك تلمح شيئاً من تأثير وجود الأنثى القوي في الجزء الخاص بالتحولات التي جلبتها الإرساليات التبشيرية، فهناك نص يشرح اختلاط التقاليد مع التجديد والحاصل نتيجة لاعتناق المذهب الكاثوليكي أو أي نوع من المذاهب البروتستانتية، ويضيف النص أن النساء اللائي لا يروق لهن تبديد أزواجهن للثروة المكتسبة من بيع البن على تعاطي الجعة عادة ما يشاركن في قداس أحد المذاهب التي تحرم تعاطي المسكرات.

تصبح السلال هنا ذات مغزى يدل على تحولات عميقة ونزاع مؤثر في أدوار الجنوسة، وهي ترتبط تقليدياً بالنساء وعادة ما يقمن بصناعتها وتزيينها. فهناك نص كتب وفق واحدة من اللغات العامية ألصق في مكان واضح بالمعرض وترجم كالآتي: "النساء صاحبات المكانة المرموقة يضعن سلالهن على رؤوسهن (ولا يَحْمِلْنَها فوق أكتافهن). " وهذا يعني أن قوة النساء وجهدهن بصفته قيماً تقليدية يرمز لها عادة بالسلال الكبيرة المحمولة على الرأس في تعارض واضح مع السلال الصغيرة المحمولة على الكتف؛ كي لا تفسد تسريحة الشعر، ولكنها توحي للمحافظين بأن المرأة التي



6.3 حقائب نسوية مغزولة كما عرضت في متحف وعرض "الفردوس"

تحمل سلتها على كتفها امرأة متمردة على القيم وذات شخصية مستقلة وربما عدّت امرأة متحللة من القيم السائدة .

إن تطور أساليب جديدة ومعقدة في صنع السلال يختزل مرة أخرى دورها في عمليات الاستغلال والتغيير الانتقائية ، حيث دخلت في صناعتها مواد جديدة (الخيوط الفاتحة ، التي أصبح شراؤها ممكناً بفضل النقود العائدة من بيع البن ، ويتم نسجها على جلود الحيوانات الجرابية مثل الكانغارو) وأضيفت لها تصميمات دمجت فيها عناصر مسيحية وتجارية . وصلت بعض تصميمات السلال مستوردة إلى واغي عن طريق مسارات تشبه تلك المسارات التي عبرتها سابقاً الأموال المجمعة من تجارة الصدف والقواقع البحرية . وتعبر بعضها عن هوية إقليمية جديدة تعنى بالاستهلاك في سياق قومي متنامٍ . ويبرز الجدار الأخير في هذا العرض عدداً كبيراً من السلال المتنوعة ، وينتهي هذا العرض الخاص بإبراز سلة أنموذجية مختارة صنعت خصيصاً لتباع على السائحين ، وتحمل كل منها رسالة تقول : "PNG BEAUTIFUL COUNTRY" بابوا غينيا الجديدة بلاد جميلة .

وتصادف على اليمين من السلة الأنموذج وأنت في طريقك لمغادرة هذا الركن أربع لوحات صغيرة تشتمل على صور ونص يشير إلى " إنتاج المعرض " . وتظهر الصورة الكبرى نساء يقمن على صنع السلال وهن يبتسمن في دعة وسلام . وفي اللوحة التالية تشاهد رجلاً مسناً يضفر عصابة ملفوفة على اليد لاستعمالها ضمن مقتنيات المتحف . وبعد ذلك تشاهد رجلاً آخر اسمه كيبل كا ، وهو يقف بجوار واحد من الدروع المعروضة في المتحف ، ويرتدي (بنطلون جينز) وقميصاً يحمل شعار الكوكاكولا وباركا خفيفة (سترة من الجلد ترتبط بها قبعة يلبسها أهل الإسكيمو) . ثم تلحظ امرأة مسنة اسمها وايانج وهي توضح مزايا عتاد تخلت عنه أرملة ، وكان يجهز للعرض . وهناك صورة أخرى للرسام المحترف ، كيبل كا ، وهو يضع بطاقات على صناديق شحن المقتنيات ، ثم

صورة لصناديق المقتنيات المعدة للشحن البحري وهي محملة على سيارة نقل يقودها ييمبل آيبي، والذي انتخب بعد ذلك عضواً في برلمان شمال واغي.

وفي اللوحات التالية سترى مشاهد من متحف البشرية: أمناء المتحف وهيئة الحفاظ على المقتنيات وهم تارة يفرغون المقتنيات من الصناديق، وتارة أخرى يصلحون درعاً من الدروع، وتارة ثالثة يعدون أفكاك الخنازير لتستعمل في المنزل، وهناك صور أخرى لهم وهم يحضرون لإنشاء المنزل ورسم خلفية من التلال والجبال . . .

وتعلن اللوحة الأخيرة عن كتيب المتحف: الفردوس (برديس) تصوير مرتفعات غينية الجديدة، Paradise: Portraying the New Guinea Highlands، من تأليف عالم الأنثروبولوجيا وأمين المتحف مايكل أوهانلون Michael O'Hanlon. ويمكن مشاهدته وهو يفرغ أحد صناديق المقتنيات في صورة بالأبيض والأسود صغيرة (صفحة 320).

**

لعل مما زاد من قيمة زيارتي لمعرض "برديس"/ الفردوس اصطحابي لابني ذي السنوات الست وذلك مباشرة في أعقاب زيارتنا لعرض كتاب جنيس للسجلات العالمية Guinness Book of World Records والمقام في التروكاديرو بمنطقة بيكاديلي سيركيس. فبعد تحمل عناء جهد بالغ في فهم تغريب الأشياء وعناء تلاعب شنيع في تضخيم أسعار مشاهدتها، وجدت بعض العزاء في تسلق سلالم متحف البشرية والدخول في فضائه المرح سهل الإدراك. ومع ذلك فالمتحف ذاته لا يخلو من بعض المبالغات مثل تقديم أكبر عرض لمهرجان الخنازير، وعرض أكبر قواقع بحرية وأكبر أوراق نقدية، ولكن العزاء أن ذلك كله كان يعرض وفقاً لقياسات إنسانية معقولة إلى حد ما. فأي شيء يتفوق في غرابته على غرابة ذلك الرجل الواقف عند مدخل المتحف؟ (طبعاً هناك عرض جنيس لـ"أكبر قبعة مصنوعة من الريش في العالم!" غير أن ابتسامة الرجل ونظرته الودودة وما يحيط به من خردوات أكل عليها

الدهر وشرب تشكل في مجموعها أداءً فاتنًا يسهل فهمه . بل حين تأملت البضائع والأغراض المعروضة في مجسم المخزن التجاري بالمتحف، وجدت نفسي تستعيد الإحساس بغرابة الأشياء في حياتنا اليومية التقليدية، غرابة صناديق شحن معدات برديس/ الفردوس وحتى غرابة قطع الكعك المحلاة .

أتت كلمة برديس/ الفردوس Paradise إلى الإنجليزية من كلمة فارسية (تتشكل من مقطعين هما Pairi ويعني "حول" أو "يحيط"، مضافاً إليها مقطع Daeza ويعني "حائطاً أو جداراً")، وكانت قد وصلت هذه الكلمة إلى اللغة الإنجليزية عبر اليونانية ثم اللاتينية ثم الفرنسية القديمة، وتعني الكلمة فيما تعنيه : جنينة/ حديقة أو متنزه، أي مكان يطوقه سياج أو جدار محيط . وكانت مرتفعات غينية الجديدة آخر الأمكنة في العالم مغلقة داخل سياج كبيرة، فعرفت أوديتها بالأودية "المفقودة"، وعرف سكانها بسكان "العصر الحجري" "المعزولين" عن العالم . وعادة ما يستدل بهبوط أول طائرة في واغي عام 1933م على حقيقة تأخر احتكاك سكان الوادي بالعالم الخارجي . وتبع ذلك الحدث مباشرة قدوم فرقة لهي-تيلور Leahy-Taylor الاستكشافية، والتي أقحمت سكان واغي فيما يدعوه المعرض "دورة دراسية في الحداثة نفذت على عجل"، ولكن هناك أسباب واضحة تدعونا إلى الشك في حكايات "الاحتكاك الأولى،" إذ إنها دوماً ما تؤسس لفكرة الاكتشاف الأجنبي، والتي طالما قللت من شأن تواريخ الاحتكاكات التي تسبقها، وتتناسى عن قصد تجارب ومعارف السكان المحليين حول السفر والترحال . ولكن على أي حال كانت إمكانية النفوذ من خلال سياج جنينة وادي واغي، فمن الواضح أن العديد من مجتمعات المرتفعات كانت تجهل تماماً الإنسان الأبيض غير أنها حين أخذت في الاحتكاك به في النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي بدأت تمر بتحولات سريعة غير مسبوقة في حياتها . ولذا يتتبع عرض برديس/ الفردوس عمليات تلك التحولات على نحو واضح وثاقب .

لا يصور المتحف التحول الذي طرأ على مرتفعات غينية الجديدة وفق محور قبل/ بعد، والذي يتمحور عادة حول تقاليد مؤسسة تسبق وصول التأثيرات "الأجنبية". بل يأخذنا في جولة تلقي بنا مباشرة في زخم هذه التحولات، فتأثيرات الحداثة تظهر على نحو واضح ومثير من خلال بضائع المخزن التجاري المتنوعة والطريفة. فقد هيأت الثروة الجديدة المتدفقة على سكان واغي لهم تعويض المتضررين من المعارك الدموية التي خاضوها في الماضي، ومكنتهم أيضاً من دفع تكاليف الزواج المتراكمة، وجعلتهم يتمكنون من عرض مهرجانات الخنزير وفق أساليب "تقليدية" لم تتهيأ لهم من قبل على الإطلاق. ولذا فليس من الضروري أن تكون التأثيرات الأجنبية مدعاة لفقد التقاليد المحلية. يأتي المخزن التجاري والدروع المزخرفة بأغطية علب الجعة المستوردة في ركن يسبق مباشرة ركن المنزل وما حوله من معدات الاحتفال بمهرجان الخنزير، وهكذا دواليك تتابع معروضات المتحف على نحو يربك خط تطور السرد المعتاد في العروض التقليدية، والتي عادة ما تجمع بين الطقوس والتقاليد المحلية في ركن معزول عن الركن الذي يحوي البضائع التجارية وغيرها من مظاهر الحداثة. أما هنا فيصبح المتجر بمحتوياته من البضائع والأدوات مجمعاً صغيراً يعكس مقتنيات المعرض في مجمله، وهذا يشير إلى تشابك منتجات وادي واغي المهجنة مع قوى ومصالح إقليمية ووطنية وعالمية مختلفة.

ولعل استغلال الثروة الناجمة عن بيع القواقع البحرية والصدف والمحار في مرحلة طقوس "ما قبل الاحتكاك" يعد شاهداً مقنعاً على ارتباط جماعات المرتفعات مثل: سكان واغي مع العالم الخارجي من خلال شبكات تجارية كثيفة. ثم كان ظهور طائرة المنقبين عن الذهب في العقد الثالث من القرن العشرين الميلادي إيذاناً بتحول مسارات تلك المصادر؛ مما زاد من كمية القواقع والصدف والمحار المتوافرة للممارسات الطقوسية. ولعل تدفق الثروة الطارئة قد سهل من عمليات استيراد ريش طيور الفردوس النادرة من مختلف أنحاء غينية الجديدة، ومن ثم أدّى الدخل المكتسب من بيع البن إلى تراكم المقتنيات الثمينة. ولم يحل العقد السابع من القرن العشرين الميلادي حتى شاعت عادة تزيين قبعات



6.4 حانوت تجاري كما يظهر "عرض الفردوس"

الراقصين بريش طائر ستيفني المستورد (تظهر صور المتحف انتشار هذا التقليد على نحو واسع)، وهو عادة استهلاكية تشير إلى تحولات أخرى كان منها استيراد زجاجات الجعة كما يظهر في المنزل الحجري المجمع للمعرض. ولنا في هذه الحالة ربط ريش طائر ستيفني مع التقاليد المحلية وربط زجاجات الجعة مع الحداثة، ولكن ينبغي أن يؤخذ أي ربط من هذا النوع بشيء من الحذر والحيطة.

ومع ذلك فمن الصعوبة بمكان تصنيف ثقافة واغي المادية وفق خط مستقيم من التقدم وتبدل الأحوال، خط بياني مستمد من أنموذج قبل/ بعد الاحتكاك مع الآخرين. وربما ظهر لنا للوهلة الأولى أن أغلفة لبان علكة Big Boy Bubblegum توجد فقط في المتجر، ولكنها حين تلف وتخاط ضمن مواد عصابة رأس فإنها حينئذ تلعب دوراً مكملاً لزينات أزياء مهرجان الخنزير. وبالرغم من اختلافها شكلاً إلا أنها تؤدي الدور نفسه الذي يؤديه ريش طيور الفردوس. فإذا ما كان اللون هو السمة الظاهرة في كلا المنتجين فلا إشكالية إذن في ترجمتهما أو في إيجاد التوافق الوظيفي بينهما. ومن باب المقارنة، فقد حل ريش طائر "ستفيني" محل ريش طائر رجينا رغم الاختلاف الواضح بينهما في اللون والحجم، وهما أيضاً مستوردان من خارج وادي واغي ويباعان ويشتريان كأي سلعة تجارية أخرى. فبأي حق يجمع أمين متحف مقتنيات من واغي بما فيها القبعات المزينة بريش طائر ستيفني ويترك ما يماثلها من قبعات مزينة بأغلفة علكة اللبان المستوردة؟ وكيف له أن يبرر تجميع عملات القواقع والصدف دون الاعتناء كذلك بتجميع عملة غينية الجديدة الورقية خاصة عندما تكون ملصقة على بيارق مهر العرائس؟ وماذا يقال أيضاً عن النقود المحشوة في ضمادات اليد؟ وتلك فقط بعض الأسئلة التي يجبر معرض برادايس/ الفردوس زائريه على إثارتها. فبعد الاطلاع على ركني مهرجان الخنزير ونسيج السلال، يعود الزائر مرة أخرى إلى نقطة البداية في الركن المخصص للمتجر؛ ليطلع من جديد على المنتجات المجمعة هناك (وهذه حالة طالما تتكرر في المتاحف الصغيرة). وهنا نلحظ أن تعريفات ما هو تقليدي وما هو حديث، وتعريفات الأغراض المعدة للطقوس في مقابل الأغراض المعدة سلعًا تجارية، قد خُلطت على نحو مفيد.

تعكس برديس/ الفردوس ذاتها في سهولة وانقياد؛ مما يحث الزائر على التساؤل عن كيفية تجميعها في أسلوب تتقابل فيه الأشياء وعلى نحو يتحدى مسلماتنا عما ينبغي وما لا ينبغي تجميعه. وفي الواقع حين ننظر إلى المتجر نجد أنه يمثل مقتنيات داخل عرض المقتنيات ككل، وهنا ندرك أن ثقافة واغي المادية تتمثل في أي غرض استعمله سكان وادي واغي. أما في الممارسة الفعلية، فالعرض مركز في دقة تامة؛ ليظهر تداخل منتجات واغي التقليدية مع المنتجات والسلع المادية الجديدة الوافدة. لذا نجد مثلاً صور ملصقات زجاجات الجعة وشعار "Six to Six" معروضة على دروع معدنية، ولكن ليس بشكل يشبه ظهورها على الحافلات الصغيرة التي تربط أقاليم بابوا غينية الجديدة المختلفة. (هناك واحدة من الصور الملونة في كتيب المعرض تبرز إحدى هذه الحافلات). وتظهر الدروع أيضاً عمليات استمرارية وتهجين النشاط الحربي التقليدي بين مختلف العشائر. وتؤدي الحافلة ذاتها دوراً أقل وضوحاً في تفسير التداخل بين القديم والجديد، لكن في استطاعة الزائر تخيل عرض آخر يركز في هذا التداخل الواضح في تاريخ تجارة الإقليم.

ومهما يكن الأمر، فالزائر - وبعد تعرضه لصدمة المتجر الأولية - سيجد أن المعرض يبرز أغراضاً ونشاطات مرتبطة بحاجات ومتطلبات الحياة "القبلية"، وكيف تمكن القوم من التأقلم الفاعل مع القيود والإمكانيات المستجدة في حياتهم. لذا يتناول عرض برديس/ الفردوس في إسهاب وتفصيل ملامح الحرب وتنظيم التحالف والأسلحة والدروع المستعملة فيها، كما يفصل وسائل وطرائق دفع تكاليف الزواج وجني المال من بيع القواقع والمحار والصدف وكيف يسهم ذلك في نشاطات وزينات الاحتفال بمهرجان الخنزير، ويشمل أيضاً ملامح التحولات الدينية، وبراعة المرأة في الحرف اليدوية والفنية. وتركز إستراتيجية العرض في العمل ضمن التصنيفات المقبولة داخل القبيلة، فيعمل على ترجمتها وتعقيدها ووضعها في سياقات تاريخية موثقة. هناك حالتان نمطيتان مترابطتان ينبغي الشك فيهما، إذ يصور المعرض سكان الأمكنة النائية من القبائل وكأنهم إما بدائيون معزولون عن العالم أو وكأنهم قد تلوثوا بالتقدم وما يجلبه من ممارسات حديثة. وبالرغم

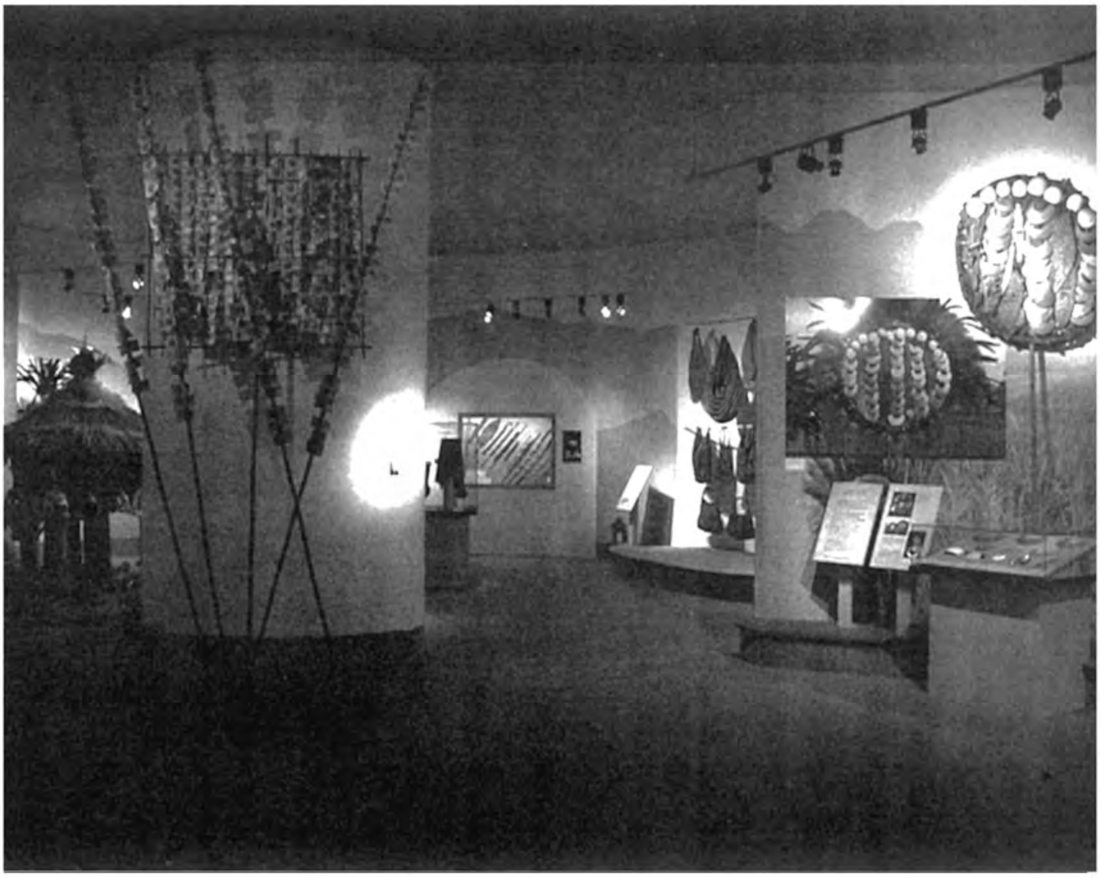
من أن فرضيات مثل هذه لم تعد شائعة في الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة إلا أنها ما زالت بكل تأكيد حية وقائمة في الأوساط الجماهيرية. وقد لحظنا تعطشهم لمشاهدة كائنات بشرية بدائية مثل رجل العصر الحجري تاسادي Tasaday، الذي ظهر مصيره التاريخي بصعوبة، ومثل كونج سان Kung San، بطل الفيلم الشهير The Gods Must be Crazy، الذي وعى التاريخ من خلال زجاجة كوكاكولا سقطت من طائرة عابرة. أما سكان واغي كما يصورهم متحف البشرية فهم قوم قبليون ومعاصرون محليون وعالميون في آنٍ واحد. بل لا يمكن النظر إليهم وكأنهم بشر من فضاء مغلق، سواء في ماضيهم أم حاضرهم، أو قوم قادمون من فردوس مفقود أو فردوس ما زال محمياً.

ودعني أسترد مرة أخرى الصورة الاستهلالية للمعرض، والتي تظهر أيضاً على ملصق إعلانات المعرض: هناك رجل مبتسم تعلو وجهه وصدره أصباغ براقة يقف أمام جدار حديدي متآكل مرتدياً ريشاً خرافياً يكاد يفوق الوصف. فمن خلال رقعة معلقة تحدد هوية الرجل: "يبدو هنا كويي آيب متزيناً بريش طائر الفردوس الأسود على أهبة الاستعداد لافتتاح متجر جديد شيده بمساعدة اخوته". (1979م) تلك مناسبة حديثة يطرزها أسلوب عرضي من الأناقة الغرائبية؛ فالريش الذي يزن كيي آيب والجدار الحديدي المحيط به ما هما إلا صناعتان مستوردتان. ثم إن نسيج الجدار العازل وأضلعه بألوانها الجديدة الزرقاء تضع هذا الأداء القبلي في إطار لحظة معاصرة. وحقيقة أنني حين زرت المعرض وجدت نفسي منجذبة إلى الصور الملونة من أمثال هذه الصورة تحديداً، وذلك لأنها تبدو بارزة على نحو غير تقليدي، بل إنني عندما فكرت فيها فيما بعد وجدت أنها تؤدي دوراً مهماً في إستراتيجية وضع المعروضات في سياق تاريخي شامل.

تميل الصور الفوتوغرافية في أي عرض أثنوغرافي إلى الدلالة على "السياق" الثقافي، وهي ترمز تاريخياً إلى أسلوب الحياة السائد وألوانه. فبينما توحي الصور البنية الداكنة اللون بمناخ القرن التاسع عشر الميلادي، تسجل الصور ذات اللونين الأبيض

والأسود ماضياً وُثِّق في زمن قريب من الحاضر، أما الصور ذات الألوان الزاهية الحقيقية، والتي تعبر عن مواقف حقيقية أو عارضة، فهي تدل على حالات من التاريخ المعاصر. ويرى أبناء جيلي في الصور ذات الألوان الباهتة ملامح الخمسينيات من القرن العشرين الميلادي، وتترك لدينا صورة من صور المعرض المهمة، وهي تحديداً صورة راية مهر العروس الملتقطة في الخمسينيات، إيحاء تاريخياً مشابهاً. ومع ذلك فمعظم صور المعرض تنضح بالألوان الزاهية الحية، وهي في أحجامها المكبرة وتعددها تعمل ضد نزوع المتاحف المعروفة، وحتى الأكثر جدة منها، إلى تجميع مقتنيات وكنوز فنية تعكس أزمنة غابرة. وحين يستعمل اللون وفق هذا الأسلوب فإنه يعضد من فاعلية مشروع الجمع النقدي بين المقتني ومقتنياته في إطار أزمنة معاصرة لبعضها البعض (والتي لا تعني ضرورة أنهما عاشا في الفترة الزمنية نفسها).

ومع ذلك تختفي دلالات المعاصرة الزمنية في عدد من صور معرض برادايس/ الفردوس، ومنها صور بالأبيض والأسود توثق "الاحتكاك الأول" عام 1933م للمستكشف ميك ليهي وصور هيئة المتحف وهم يضعون اللمسات الأخيرة "لإنتاج المعرض". أما صور ليهي فهي مناسبة لواقع الحال تتعذر فيها دعوى المعاصرة خاصة إذا ما أخذنا بعين الاهتمام تقنيات التصوير المتوافرة حينذاك وإشارات الألوان التاريخية. غير أن صور هيئة المتحف تثير العديد من الأسئلة: فلماذا يظهر رجل من واغي في صورة صغيرة بالأبيض والأسود تمثله وهو منهمك في صناعة وتزيين واحدة من تحف المعرض بينما تظهر قبل ذلك بعشر سنوات صور أخرى زاهية الألوان لسكان واغي وهم يحتفلون بمهرجان الخنزير؟ ولماذا ينبغي إظهار عمل هيئة المتحف وكأنه حدث في زمن آخر يختلف عن زمن العرض في تعقيداته ومعاصرته وواقعيته الزمنية والتاريخية؟ وحين نأخذ في عين الاهتمام محدودية حجم العرض واللمسات القليلة المضافة إليه، سنجد أن الصور التي اختارتها هيئة المتحف لتوثيق عملية "إنتاج المعرض" إنما تعكس الأفراد وجهودهم في تهيئة العرض على نحو مناسب. ولكن حين نتأمل ندرة الألوان في الصور وصغر حجمها، سندرك أن كل



6.5 منزل وبيارق مهر عروس، كما تبدو للزائر لعروض "الفردوس"

ذلك حصل في الزمن الضائع . كان في استطاعة القائمين على هذا الركن، وبالرغم من حجمه الحالي، إضافة صورة ملونة وكبيرة للنساء اللائي صنعن العديد من السلال الموجودة هنا؛ وذلك بدلاً عن الصورة الحالية المتواضعة في لونيها الأبيض والأسود . وبالنسبة لي شخصياً - على الأقل - سأجد حتماً طريقة ما لإظهار جهود مايكل أوهانلون في مرتفعات غينية الجديدة، فلا توجد حتى صورة واحدة، سواء في العرض أو في كتيبه الدعائي، توثق جهوده هناك . فكيف يا ترى اشتراك التواضع والنزاهة العلمية في فقدان هذه الصورة؟

يناقض عرض برديس/ الفردوس في استعماله للصور الملونة الكبيرة بصفتها إستراتيجية ثابتة لتوثيق العملية التاريخية تلك المعايير المتبعة في العروض الغربية، والهادفة إلى خلق سياقات جمالية وثقافية مناسبة للمقتنيات غير الغربية . فأي عرض جمالي من هذه العروض عادة ما يميل إلى استثناء الصور أو تهميشها والتي تهدف إلى خلق سياق مناسب، وحينما تظهر لأي سبب من الأسباب فهي تظل صغيرة أو يحتفظ بها على مسافة معينة من المقتنيات، التي تعرض بهدف إبراز خصائصها الشكلية . أما البعد الثقافي في هذه العروض فيفضل اشتماله على صور عن مقتنيات قيد الاستعمال . ولا يمكن في أي من الحالتين أن تصبح الصور بارزة جداً دون أن تؤثر في رؤية البعد المادي للمادة المقتناة رؤية كاملة . وإذا سلمنا بالتركيز الطاغي للمتاحف الغربية في المواد المقتناة، التي تجمع وتحفظ لتعرض إما لجمالها أم ندرتها أم تميزها، فإنه يصبح من المحتم التمييز بين المادة ذاتها وسياقها، وبين الشكل وخلفيته . يسير عرض برديس/ الفردوس، والذي هو رؤية عرض لتحولات تاريخية من خلال ثقافة مادية، على حد فاصل يحاول الموازنة بين الحفاظ على هذا التمايز وطمس معالمه في الوقت ذاته .

تتحدى الصور المعروضة - في أماكن عدة - تمايز المادة المقتناة وسياقها . فرايات مهر العروس المصنوعة من أوراق نقدية لا تصبح مستساغة إلا حين يشاهد المرء الصور المجاورة لها والتي تصور رجالاً يمسكون بها عالياً في موكب احتفالي . فلا تخرج لفظة الدهشة (آه

ها) إلا متى نظرت إلى الصورة، وليس من مجرد النظر إلى المادة المقتناة ذاتها. فالرايات غريبة وجميلة في حد ذاتها، ولكنها تبدو صورة مصطنعة وغير مكتملة، فهي تفتقر إلى البهاء والإشراق الواضح في الصورة؛ ولذا تصبح الرايات ثانوية في أهميتها؛ لأنها لا تمثل الشيء الحقيقي المشاهد في الصورة. وبمقربة منها نجد رايتين من رايات مهر العروس كانت تستعمل في أزمنة سابقة: تمثل إحداهما غرضاً مادياً، وتمثل الأخرى صورة راية ملونة ومكبرة، وتشتمل الراية الأولى على عدد قليل من الصدف البحري دون ريش، أما الراية الثانية الظاهرة في الصورة فقد كبر حجمها؛ ليحاكي الأصل، وتكتظ بالصدف والريش المدهش. فالقضية هنا ليست قضية صورة توفر "سياقاً" خاصاً لأشياء محسوسة، فنحن إزاء شيء يتعذر إحضاره على طبيعته مثل راية مهر عروس من خمسينيات القرن العشرين الميلادي كان قدرها الفناء كما هي طبيعة الأشياء. غير أن هذه الراية جمعت من جديد في الصورة الفوتوغرافية. وإذا ما أخذنا بعين الاهتمام تميز هذه الصورة الملونة لبدت لنا أكثر واقعية، وبمعنى آخر أكثر "مصداقية،" وذلك بقدر يفوق مصداقية الراية المصنَّعة الموضوعة إلى جانبها والعملة الورقية الزائفة الموضوعة في الجانب الآخر لها.

إن قوة الصور الفوتوغرافية لا تكمن بصفتها تحفاً كمالية بل تكمن بصفتها تحفاً جميلة ذات مغزى تتضح معالمها حين توضع ضمن مجموعة من تحف تماثلها في الجمال والمغزى، وهذا يتضح لنا في الجزء المخصص لمهرجان الخنزير حيث تعرض قبعات مبهرة زينها ريش طائر الفردوس. وبما أنه يستحيل تصدير الريش من غينية الجديدة فقد جُمِّعت على نحو قانوني من خلال عدسة آلة التصوير، ونشاهد ذلك في المعرض حيث تتوافر صور حائطية مكبرة لراقصين وجماهير غفيرة محتشدة حولهم تماثل في قوتها، إن لم تتغلب على الأشياء المحسوسة المعروضة بجوارها. وربما بدت هذه الممارسة مفتقرة إلى التوازن إذا ما قيست وفق ممارسات المتاحف السائدة، والتي عادة ما تمنح تميزاً خاصاً للتحف المادية المجسدة. ولكن لماذا دوماً ينبغي حماية التحف المادية من الوسائل الأخرى المنافسة لها، والتي تحمل رسائل ذات مغزى مماثل؟ وبطبيعة الحال فهناك الكثير من القضايا المعتمدة على

الهدف الرئيس للعرض. فإذا ما كان العرض يهدف إلى توضيح التغير التاريخي، وذلك من خلال مقتنيات متنوعة، أفلا يبدو من الأجدى الحفاظ عليها مختلطة بسياقاتها الخاصة دون السماح لها مطلقاً باستقلالية الأعمال الفنية والأيقونات الثقافية الراكدة؟

تشكل تاريخية المقتنيات قضايا شائكة في إطار الممارسات القياسية المتبعة في المتاحف والهادفة إلى الحفاظ على المقتنيات وإثبات أصالتها. وقد تطرق لهذه الإشكالية أوهانلون في الكتيب الإرشادي للمعرض:

استوقفتني مثلاً بعض الأسئلة، التي أثارتها هيئة الحفاظ على مقتنيات المتحف أثناء عملهم على تجميع مقتنيات واغي الفنية. حصل أن واحداً من الدروع قد خزن في سقف بيت مسود من الدخان، وكان محمياً جزئياً بغطاء بلاستيكي: هل تنظف الأوساخ المتراكمة على جوانب الدرع الخارجية؟ وهذا سؤال يثير قضية قيمة ما تجسده التحف الفنية. وفي كلمة أخرى، هل قيمة الدرع تكمن في كونه يمثل نوعاً أنموذجياً من أنواع الدروع، أو هو يمثل لقطة فوتوغرافية تصور مرحلة زمنية معينة من سنوات عمره، تعكس مثلاً لحظة البدايات حين كان جديداً يلمع نظافة؟ أو هل نحن حريصون على الحفاظ على أدلة سيرة الدرع عبر زمن استعماله حتى وإن كانت تلك الأدلة (مثل الأوساخ التي تعلو الدرع) قد شرعت في إضفاء شيء من الغموض على هدف استعماله الأساسي؟ (١)

هذا مثال ذو دلالات عميقة، إذ لا يوجد هناك حل لمعضلة أوهانلون دون مشاكل. فيستحيل أن تكون التحفة المراد اقتنائها جديدة ومستعملة في الوقت ذاته. فعوامل التغير الزمني تضيف وتقلل من قيمتها كما أنها تضيء جوانب وتعتم على جوانب أخرى. ولعل

---

(١) من أوهانلون (O'Hanlon (1933: 80. وتشير جميع الإحالات في الصفحات الآتية إلى هذا الكتلوج/ الكتيب الإرشادي وقد ضمنت أرقام الصفحات داخل النص.

وأود أن أشكر مايكل أوهانلون لحواره المستفيض معي حول العرض وما تضمنه، كما أشكره لتوفير المستندات اللازمة وتصحيحه لكثير من ملاحظاتي. ومع ذلك فإنه لا يتحمل وزر تفسيراتي الخاصة هنا.

عرض مراحل ما قبل وما بعد في حياة التحفة تمثل أيضاً في مرحلة ما قبل وما بعد عملية التنظيف، والتي ربما تمت بمساعدة إبراز صورة لها أو توفير أي وسيلة من وسائل تمثيل الأشياء. ولكن في حالة تجميع المقتنيات وتقدير قيمتها السائدة حالياً يستحيل أن تكون إعادة تمثيل الغرض تحمل القيمة نفسها للغرض "الأصلي." إن مفهوم الأصالة" هنا عادة ما يحول المجرد إلى شيء محسوس فتثمن لحظة عابرة من لحظات مستمرة في تاريخ استعمال غرض ما، وهذا يؤدي إلى تجنب الحديث عن حالة الغموض التي لحظها أوهانلون سابقاً. غير أن العروض والمجموعات المقتناة المكرسة لعرض التغيرات التاريخية لا تقوى على تجنب هذا الصراع الأساسي بين العمليات الإجرائية، وتجميد الغرض على هيئة محسوسة. أي كما هي عليه الحال في عرض "برديس/ الفردوس،" حيث كان على القائمين على العرض أن يضيفوا أشياء لبعض المقتنيات، وأن يزيحوا أشياء أخرى من الصدارة، وذلك من خلال استعمال الصور الفوتوغرافية، والنصوص المكتوبة، والتصور المكتمل لأحداث ماض بعيد.

تهدف عملية إحياء تاريخ "برديس/ الفردوس" إلى مخاطبة زائر ما زال يؤمن بأن مرتفعات غينية الجديدة هي آخر ما تبقى من الأماكن المتوحشة، تلك الأماكن التي لم تصلها الحضارة الحديثة بعد. وبصفة أوهانلون مساعد أمين متحف البشرية، ويعمل على الرد على الاستفسارات الخاصة بغينية الجديدة، فهو يعرف الكثير عن أسئلة الزائرين المحتملة، فقد سرد في كتاب المعرض الإرشادي بعضاً من حكايات التنميط المقيتة، ولكنه أضفى عليها بعض النوادر الهزلية عن آكلي لحوم البشر، ويقوم بتوجيهها مباشرة مذيع تلفازي نحو مجموعة من راقصي جبل هيجن، والذين حضروا إلى لندن مؤخراً لأداء بعض العروض التقليدية من بيئتهم (Paradise, 57). ويصبح من الجلي لزائري المعرض أن فكرة اضمحلال الثقافة التقليدية يوازيها نمو مطرد لثقافة الكوكاكولا والمسيحية، وانطلاقاً من هذه الخلفية يبرز العرض كيف استطاع سكان مرتفعات غينية الجديدة دمج تقاليدهم المحلية مع الحداثة الوافدة. وهنا تمكن سكان واغي تحديداً من صنع تاريخهم بأنفسهم رغم



6.6 دروع صنعت من الخشب والمعادن، كما تبدو لزوار عرض "الفردوس"

أنهم لم يعطوا الخيار في ذلك، فهم جزء من عالم حداثة الميلانيزيين، والتي ليس من الضروري أن تتبع سبلاً يمليها الغرب عليهم. وبهذا يكون عرض "برادايس/ الفردوس" قد أسدى لزائريه خدمة جليلة خاصة إذا ما أدركوا بعض هذه الأمور. وإضافة إلى هذا الإدراك سيتم تدريجياً إضعاف جل الأنساق الفكرية المنادية بتغيير مطلق أو لا تغيير على الإطلاق، مما سيعزز من قبول الواقع التاريخي كما هو، ومن ثم قبول دور التنوع الإنساني في عملية التغيير(٢).

**

يعزز مايكل أوهانلون في عبارات مفصلة ومثيرة من وقع هذه الرسالة التي يود أن تصل إلى زائري المعرض، ولكنه يفعل ذلك في شيء من التعقيد والتحفظ، وقد ضمن ذلك كله في الكتاب الإرشادي، والذي لا يعكس واقع المعرض في بساطة وتلقائية كما هو متوقع، فحين تحدثت معه أكد لي النقطة الآتية: في حين أن العرض في حاجة إلى المحافظة على محور واضح التركيز، يحاول الكتاب الإرشادي تقديم صورة أكثر تعقيداً في تفاصيلها الدقيقة. وينقسم كتاب "برادايس/ الفردوس" إلى ثلاثة فصول طويلة تلقي الضوء في المرتفعات، وتواصلها عبر التاريخ مع العالم، كما تصف ديناميكية التفاعل في وادي واغي أثناء عملية تجميع المقتنيات، لتعرج على وصف روح التعاون الجماعي التي سادت خلال تنصيب المقتنيات للعرض في لندن. ولا شك أن أوهانلون (78) قد أصاب حين أشار إلى أن جل المناقشات النقدية الدائرة الآن حول سياسة المتاحف وتمثيلها لم

(٢) تذبذبت ثقتي في المقدرة على التنبؤ بردات الفعل تجاه العرض، وذلك أثناء كتابتي لهذه الفقرة. كنت أفكر في أحد معارفي ممن يحبون المتاحف، ولهم ثقافة عالية وهو يشاهد العرض، والذي ربما استنتج في النهاية أن واغي تعيش حالة انهيار وسقوط مزرية، وربما رأى في أغلفة اللبان، التي زينت بها عصابات الرأس، ومثلها أغلفة علب البيرة المستعملة في زينة الدروع علامات من علامات بربرية جديدة جمعت من أسوأ ما في العالم. وتخيلت أيضاً ردة فعل وقتية مثل "ها! هؤلاء القوم المتوحشون والمجانين من سكان المرتفعات!" وربما استثار خليط الصور المبالغ فيها ردود فعل متناقضة.

تتطرق بعد إلى خصائص العروض الخاصة وتاريخها سواء داخل موطنها الأصلي أو في إطار المؤسسة المتبنية لها في الخارج[٣] . ولذا يضع عرض "بردايس" معايير جديدة لكيفية تحليل وتأمل المتاحف خاصة في كتيب إرشادي للعرض قصد منه بالدرجة الأولى مخاطبة الزوار من غير المتخصصين . ففي حين يوبخ أوهانلون في مواضع عدة نقاد تجميع المقتنيات وطرائق عرضها في الغرب نظراً لتركيزهم في الجوانب النظرية ، إلا أنه يتطرق على نحو فاعل وإيجابي للكثير من القضايا المهمة التي أثاروها ويورد أدلة واضحة عليها . كما يعطي صورة واضحة المعالم لطبيعة المادة التي أنتجها بالتعاون مع فريقه وهي في معظمها مادة جمعت في أجواء حوارية طارئة ؛ مما يستدعي الكثير من الحيطة والبراعة في التنظيم التخطيطي .

يعطي الفصل الأول - وهو أطول فصول الكتيب الإرشادي - لمحة تاريخية مفصلة عن حياة سكان وادي واغي في القرن العشرين الميلادي ، ويركز الفصل الأول بشكل خاص في قبيلة كومبلو Komblo حيث أقام معهم أوهانلون وأجرى بعض الدراسات الأنثروبولوجية الميدانية ، وذلك قبل أن ينضم إلى هيئة المتحف البشري في لندن . يفتتح الكاتب هذا الفصل بمسح أولي عن مدى عمق شعور سكان واغي بالانتماء إلى أرضهم ، ثم يعطي لمحة عن الأنساق السياسية وعلاقات القرابة السائدة بينهم ، ثم يتجاوز ذلك كله ليتحدث عن جولة تيلور- ليهي Taylor-Leahy والتي حدثت عام 1933م . ويختار أوهانلون صوراً مميزة "لأول تواصل" بين سكان واغي والعالم الخارجي ، وتظهرهم الصور وهم ينظرون في اهتمام وتركيز نحو هؤلاء الأجانب وفي

---

(٣) لقد زاد عدد المنشورات النقدية والتاريخية المعنية بالمتاحف على نحو سريع خلال العقد الماضي ، ولذ يحيلنا أوهانلون كمثال على هذا إلى بعض أعمالي - والتي ستظهر جلياً لاحقاً - إلى جانب مجموعتين مهمتين هما : Karp and Lavine (1991) و Karp, Lavine and Kraemer (1992) . وربما أضفت إلى قائمة مراجعه عدد من المراجع التي خاطرت بدخول عالم المتاحف ومنها Susan Vogel, والتي نشرت العديد من الدراسات عن مركز الفنون الأفريقية بنيويورك (1987a ، b1987 ، 1988) .

أحيان أخرى نراهم يحدقون في عدسة آلة التصوير. إلا أن الملاحظة أو النظرة هنا متبادلة بين الطرفين. ولعل حيرة سكان واغي كما تظهر في الصور قد مكنت هؤلاء الزوار على المدى الطويل من استغلالهم.

ثم يضيف أوهانلون بعد ذلك تفاصيل تاريخية يتتبع فيها حال سكان كومبلو قبل وأثناء جولة تيلور- ليهي وما تبعها من تطورات. ويختلف سرد أوهانلون عن سواه من سرديات تاريخ التواصل القبلي مع الآخر حيث لا يخبرنا مثل الآخرين عن سكان من القبائل كانوا مستقرين على حالهم ولكن حياتهم تتعرض فجأة للفوضى والتمزق بفعل قدوم الباحثين عن الثراء السريع ومن يتبعهم من عساكر وأموال وسلع تجارية ثم أسواق عالمية. وفي أماكن محددة من النص - على أقل تقدير - نجد تطور سرد الواقع المحلي المتشتت يأخذ منحىً آخر يناقض وجهة النظر المعهودة في مثل هذه الحالات. فقد طرد أفراد قبيلة كومبلو من أراضيهم قبل قدوم جماعة تيلور- ليهي نتيجة صراع قبلي خرج عن سيطرتهم؛ مما اضطرهم إلى العيش مع قبائل أخرى تربطهم بها علاقات نسب أسري. وحين قدم الأجانب تهيأ للقبيلة استغلال وجود مترجم منهم مع السلطات الجديدة حيث أقنعهم بعدالة قضية قومه، ومن ثم أُستردت حقوقهم الضائعة. وهكذا وبمساعدة من القوى الجديدة والبعثات التبشيرية أقيم احتفال كبير انتهى بتوقيع معاهدة سلام دائمة. ولذا كان التواصل الاستعماري بالنسبة لقبيلة كومبلو يعني نهاية التمزق الداخلي، ومن ثم العودة إلى موطنهم الأصلي، وتجديد ما انقطع من صلاتهم القديمة. ومع ذلك لا يعد سرد أوهانلون نقيضاً تاماً لوصف حالات التمزق الوطني. فالأوضاع الجديدة التي خلقها ظهور بعثات التنقيب عن الثروات وما تبعها من أسواق جديدة وإدارة أسترالية كانت قد غيرت بالفعل من معالم وحدود الممارسات المحلية المعهودة في التعامل مع ما يطرأ من قضايا وشؤون داخلية. ومع ذلك يظل تأثير هذه المستجدات غير متوازن: فهناك بعض الأمور والممارسات التي اختفت تماماً أو تغيرت مع الزمن ولكن هناك في المقابل أمور وممارسات أخرى ولدت من جديد بعد اندثارها.

يعتمد أوهانلون في تصويره لتحولات حياة قبيلة كومبلو على قصص سردت له أثناء قيامه برحلة علمية عاش فيها مع أفراد القبيلة وهي قصص توثق حالات الهجرة والشتات التي سبقت وصول بعثة ليهي-تيلور الأسترالية، وتصور في مجملها المرتفعات بصفتها مكانًا يتجسد تاريخياً من خلال التحولات الدائمة وعدم الاستقرار. فالتركيز هنا في الجذور دوماً ما يقترن بوعي حاد للمسارات الزمنية والمكانية. ينظرون إلى مجتمعات مرتفعات غينية الجديدة، والمشهورة بمحليتها المتجذرة لدرجة التطرف، وكأنها تمثل دور حالات تاريخية من الإقامة الدائمة والترحال المتكرر. ولم تأت "برامج" الاستعمار والتحديث المنفذة على عجل بالتغيير أو تبديل شروط حصوله، إذ عادة ما يتم التفاوض على ممارسات التنقل والبقاء والحكم الذاتي والتواصل مع الآخرين من خلال علاقات القوى السائدة. ويتطرق الجزء الثاني من هذا الفصل لحالات التفاوض البارزة مركزاً في "الثقافة المادية" السائدة في وادي واغي. ويأتي وصف الكتيب متفوقاً على المعرض ذاته حين يولي اهتمامه "للمقتنيات المعاصرة مثل وسائل المواصلات والعملات النقدية وشراب الشعير بقدر يوازي اهتمامه بالفؤوس الصخرية والرماح والقواقع البحرية" (54). ويتعامل مع القهوة والنقود وتقنيات المواصلات والأسلحة والكحول والمسيحية من وجهة نظر ترى استهلاك المؤثرات الجديدة والبضائع الواردة وكأنها قد وطنت محلياً على نحو خلاق ومبتكر.

يتبع هذا الفصل المخصص للتاريخ الأثنوغرافي فصلان هما "سياق تجميع المقتنيات" و"العرض ممارسة وفعلاً"، يصف الفصل الأول عملية تجميع المقتنيات الفنية التفاعلية التي حصلت في مرتفعات غينية الجديدة. وقد أرغم أوهانلون على الشك في فرضياته الخاصة حول ما يعد ممثلاً "لثقافة واغي في بعدها المادي." فبالرغم من نيته تجميع "نماذج كاملة للأغراض المحمولة في واغي،" فقد "وجد نفسه من غير وعي يميز المقتنيات المنتجة محلياً عن تلك المستعملة هناك والمصنعة في أماكن أخرى." فحين كان يبحث عن وعاء نادر يستعمل لإعداد جوز البندانوس (شجر من النخليات يشبه جوز الهند)، عرض عليه نموذج من هذا النوع كان يعلم جيداً أنه صنع في إقليم سبك ليباع على السائحين الأجانب.

قوبل احتجاجي المهني على أن وعاء صنع جوز البندانوس ليس من إقليم واغي في الأصل بتأكيدات قوية على أنه من واغي. لكنني أدركت في مرحلة متأخرة أننا كنا نتجادل من وجهتي نظر مختلفتين تماماً. فمن وجهة نظري أن الوعاء غير المقبول صنعه مزخرف إقليم سبك لغرض بيعه على السائحين الأجانب، أما من وجهة نظر البائع فإن الوعاء كان من واغي حيث استعمله سكان واغي لإعداد زيت جوز البندانوس (بغض النظر عن مكان صنعه) كما تشهد بقايا الزيت الجافة والباقية آثارها على الوعاء. والآن أشعر بالأسى والحزن لأنني لم أبتْعه أو عدداً آخر من المقتنيات التي خرجت من منازل سكان واغي لبيعها في سوق السياحة وتجاهلتها لا لشيء إلا لتعريفي المتزمت لما يعنيه اصطلاح "ثقافة واغي المادية". (Paradise, 58).

وفي الحال تم إعلام البائع الواغي بالمعايير الواجب توافرها في هذه المقتنيات، فما كان منه إلا إمداد المشتري بما يرغب فيه (61). حصل هناك "اختراق تبادلي" بين أسلوب أوهانلون في تجميع التحف والمقتنيات وأطر مرجعيات واغي (76). قيدت عملية التجميع هذه وفق الشروط والممارسات المحلية، وفي المحصلة النهائية عكست المقتنيات المجمعة وفق النسق الاجتماعي المحلي خاصة في تصاميم بعض منها. وإذا كان العديد من التعليقات على تجميع المقتنيات ركز في "تمزق" علاقات المقتنيات الحاصل نتيجة نقلها من سياقها المحلي وتنصيبها في بيئة مختلفة مثل بيئة المتحف أو العرض الجماهيري، فإن تلك التعليقات لا تعكس بالضرورة وجهة نظر الواغيين ذاتهم في تفسير القضية" (55). فمثلاً رأى الواغيون أنفسهم وكأنهم قد شرعوا في علاقات مسبقة مع لندن، وإن لم تكن مباشرة، وذلك من خلال زيارة إلى لندن قامت بها فرقة رقص من مرتفعات هاجان المجاورة لواغي. ولذا يتوقع القوم من أوهانلون تنظيم رحلة مماثلة لهم، وإن أخفق في تحقيق هذا المطلب فقد فهم عرضه بتقديم جوانب مختارة من ثقافتهم على عتبات متحف البشرية بلندن بمثابة أسلوب آخر لإقامة العلاقات والمعاهدات المتبادلة. وسأعود إلى مناقشة هذه القضايا في القسم الآتي.

جاء الفصل الثالث من كتيب العرض تحت عنوان " ممارسة العرض " ، ويشمل سجل خطط المنظِّم - المنسية عادة - وذلك في شكلها المبدئي قبل إخضاعها لممارسة وضع المقتنيات والرسائل في أماكنها المحددة والمحصورة دوماً داخل فضاء المعرض . ولعل أوهانلون نجح هنا في إحالة الضرورة إلى فضيلة تحسب له . فموعد نشر الكتيب يحول دون التوسع في وصف عمليات التنصيب الفعلية . وحين كتب هذا الفصل بالذات لم يكن أوهانلون يعلم على وجه اليقين كم من ردهات العرض ستكون متاحة له ، ولم يفصل بعد في أمر عروض المنح المالية ، وما زال المصممون منهمكين في تنفيذ أفكاره . ويسجل الرجل خططه لعرض كبير آملاً - في حالة عمل أي تغييرات كبيرة - أن تعطي هذه اللمحات الخاطفة درساً مفيداً عن الفجوة الفاصلة بين الرؤى الخلاقة وكيفية تنفيذها على أرض الواقع .

لم تتحقق المنح المطلوبة لتنفيذ عرض كبير ؛ مما أدى إلى الاكتفاء بقاعة واحدة لعرض " بردايس " ، عُدِّلت مسبقاً (جدران منحنية ، ومنصات مرفوعة ، وسقف منخفض) من أجل عرض سابق للأزياء الفلسطينية توفر له دعماً مالياً أفضل . ومع ذلك أُدخلت بعض التعديلات البسيطة على القاعة ؛ كي تصبح جاهزة لعرض المرتفعات الميلانيزية . (وفي واقع الأمر ، يبدو أن مأزق الاقتناع بما هو موجود في بيئة ليست بيئة المرء الخاصة مناسب جداً لرؤية المعرض عن الحداثة) . وهنا نجد أوهانلون مفيداً في تعامله مع معوقات العمل في بيئة مؤسساتية قائمة بذاتها . ومع ذلك فهو يحذرنا من اعتبار ما قام به ممارسة أثنوغرافية حقيقية في فن المتاحف ، فهي ليست دراسة متعمقة في الضغوط السياسية ، ولا في هرمية رتب المؤسسات الكبرى ، ولا هي تتناول الصراعات الشخصية المشحونة بالبغضاء والتي عادة ما تؤثر في هيئة أي عرض فني . وما تزال الروايات الخاصة عن ثقافة المتاحف ومهنتها في حاجة إلى من يكتبها ، وأن يكون في الغالب من خارج الحقل ذاته (80) . أما تأملات أوهانلون اللبقة فهي لا تعدو أن تكون تأملات واحد من أهل البيت رغم كونه مبتدئاً ينتمي مهنياً إلى عالم الأنثروبولوجيا .

ومن هذا المنطلق يحلل أوهانلون ممارساته الخاصة في عالم المتاحف، فاتحاً بذلك فضاء رحباً لتأملات الآخرين النقدية حول طرائق الوصاية على المتاحف، والتي لم يتطرق إليها الكثيرون من قبل. وفي جانب واحد على الأقل، حسن اختصار العرض من شأن الخطة الأصلية الطموحة، التي تسجل في كتيب العرض النية على مقابلة ردهتين واسعتين، تخصص إحداهما للزمن الأسطوري (تتمحور حول احتفال الخنزير) بينما تركز الثانية في الزمن التاريخي (تتمحور حول مخزن التجارة، القهوة، الحرب والسلام). وكان من شأن هذه الخطة - فيما لو نفذت - أن تخاطر بفرض ثنائية مادية غربية، لكن العرض في شكله الحالي أتى ليشكك في جدواها من خلال ضغطه في حيز ضيق، ومن ثم اختلاط المعروضات. وهناك مثال آخر يتمثل في تقديم جولة تايلور-ليهي الاستكشافية عام 1933م. فالعرض الحالي - كما رأينا - لم يقع في مأزق ثنائية سرد حقب ما قبل وما بعد، والتي تتمحور حول فرضية "الاحتكاك الأول" (لحظات "الفتح"، "الفساد" و"الدخول" في عالم الحداثة). وكانت خطة العرض الكبير قد أعطت فضاء رحباً للجولة الاستكشافية وكانت ستقدم في أسلوب مرتد على الذات. وكان من المفترض نصب خيمة لمكتشف وبجانبها مقتنيات معينة مثل آلة تصوير ليكا من النوع الجديد والتي مكنت ليهي من أخذ لقطات فوتوغرافية طبيعية. وكان من المفترض أيضاً أن يقف زائرو المعرض خلف خطوط صيد بحري شبيهة بتلك التي كان يقف خلفها الواغيون في صور عام 1933م وينظرون من خلالها إلى ثقافة المستكشفين الغربية. كما كان من المفترض تعليق مقتطفات من ردود فعل الواغيين حول الجولة الاستطلاعية على جدران المعرض، ومن ثم تحاط الخيمة بصور مكبرة لسكان المرتفعات- صور تعكس وضع البيض تحت ملاحظة السكان المحليين.

ورغم جاذبية الوضع الكبيرة هنا، إلا أنها تظل جاذبية تحفها المخاطرة. فمن الواضح أن وضع زوار المتحف خلف خطوط صيد الأسماك يمثل شيئاً مختلفاً تماماً عن مسألة إغرائهم بملاحظة خيمة المستكشف وآلة تصويره وملابسه وبندقيته بوصفها أغراضاً

أجنبية . (وتأتي قضية الحنين إلى استكشاف "جمهورية الموز" بصفتها واحدة من الأشياء التي ربما تتدخل هنا في رؤية الزائر) . وربما وصلت المناورة البارعة هنا إلى حد إقناع الزوار بأنهم يلحظون ثقافة الرجل الأبيض من خلال عيون سكان وادي واغي ، وإذا كان الأمر كذلك أفلا يعزز من الإحساس بتميز وجهة نظر المشاهد ؛ مما يؤدي ذلك إلى القول بنسبية الحقائق والمواقف؟[٤] وعلاوة على ذلك ، أفلا يشجع الإعلاء من شأن حكاية "الاحتكاك الأول" على تبني سرد تاريخي يدور في نطاق تلك اللحظة الحاسمة ، التي بدلت الأوضاع من حال إلى حال مما يعزز أيضاً من سرديات الفردوس المفقود ، والتي يحاول العرض الحالي وضعها موضوع تساؤل دائم؟ وحين تأملت هذا الوضع ، بدا لي أن العرض المختصر يفي بالغرض ولو لم يخصص للحظة "الاحتكاك الأول" سوى ركن واحد ، وذلك بالرغم من أنني كنت أتمنى توفير حيز مخصص لآلة تصوير "ليكا ، " ربما دولاب عرض زجاجي خاص لها .

طالب أوهانلون في خطته الأصلية للعرض تكثيف استعمال مقتطفات من أقوال الواغيين ونشرها على نحو كثيف وبارز في الركن المخصص "للاحتكاك الأول . " وفي أثناء حديثه عن هذه المسألة ، بيَّن أن عرض "القطب الشمالي حياً" "Living Arctic" والذي عُرض قبل ذلك في متحف البشرية ، كان يكثر من استعمال مقتطفات حية لأقوال سكان أمريكا الشمالية الأصليين ؛ مما زاد من تقدير زوار العرض لما شاهدوه (87) . أما العرض الحالي فلم يسمع الكثير من أصوات الواغيين . وفي الغالب توجد مقتطفات وجيزة للغاية ، تتردد في ثناياها معان رمزية ، وتوضع فوق كل لوحة تفسيرية طويلة ، ولكن هذه المقتطفات لا تحظى بأي حضور ذاتي مستقل عن سواها . كما أننا لا نقرأ في الكتيب الإرشادي أي تعليق تفسيري على مواد وعمليات العرض من قبل

(٤) "O wad some pow'r the giftie gie us/To see others see us.!" كما يقول الشاعر روبرت بورنز ، وتلك ، في واقع الأمر ، هدية إلهية .

الواغيين ذاتهم. أي أن العنصر الواغي - الذي أُكِّد في كل مكان من المعرض - لم يحظَ ببروز صوته مترجماً. فكما توضح لنا تجربة "القطب الشمالي حياً"، فإن وسيلة الصوت المترجم تصبح وسيلة قوية للتواصل رغم تنسيقها من قبل أمانة المتحف. فلماذا أُستغني عن هذه التقنية؟ هل كان ذلك بسبب عدم الرغبة في تعقيد الرسالة؟ أم كان ذلك لتجنب منح تميز خاص لواغي؟ أم أن ذلك حصل كي يُتجنَّب الحرج، أو حتى سوء النية المصاحبة "لإعطاء صوت" للآخرين وفق شروط وعبارات ليست شروطهم أو عباراتهم الخاصة؟

لم تكن عملية مسرحة "الأصوات" المترجمة والمعدة مسبقاً لإنتاج مرجعية أثنوغرافية متعددة الأصوات قضية سهلة خالية من المشاكل في أي يوم من الأيام. لكن الأصوات الحية تستطيع أن تكون إشارات قوية على حيوية أي شعب من الشعوب - بل ربما كانت وسيلة أقوى من وسيلة الصور، والتي رغم واقعيتها ومعاصرتها عادة ما تستدعي زمناً ماضياً محدداً يتعذر اختزاله (Barthes, 1981). تمكننا المقتطفات الصوتية إلى حد كبير من نسبتها إلى أفراد معينين، وهي أيضاً توحي لنا بإحساس قوي عن تنوع الثقافة الفطرية. فهناك واحد من المقتطفات المبعثرة في جنبات المعرض يلوم البنات الشابات على تبني أساليب جديدة لا تراعي التقاليد في صنع السلال. وهنا "نسمع" صوت رجل ينتمي إلى جيل محدد يختلف عن جيل الشابات. فماذا كان سيحصل لو أن عبارات أطول وأكثر عدداً، وربما متناقضة مع بعضها البعض، أضيفت إلى المعرض؟ ليس هدفي هنا نقد أهداف أوهانلون ورفاقه في تنظيم المتحف. هناك بالطبع الكثير من الأخذ والعطاء، وربما لن يستطيع المرء إنجاز كل شيء في حيز صغير خصص للعرض، ولا حتى في حيز أكبر من ذلك. كل ما أبتغيه هو بكل بساطة إبراز الخيارات المهمة التي تشكل من خلالها الغرض والمرجعية كما يجسدها معرض "برادايس،" وهي خيارات استعرضت في الكتيب الإرشادي ولكنها لم تحلل تحليلاً نقدياً.

ولو توافر للمعرض صالتا عرض إضافية، لتهيئ للمعرض فضاء أوسع لإضافة ركن أكبر من الألواح المخصصة لسرد "صناعة العرض". وقد أقر أوهانلون بأن المعرض ذاته يعد "تحفة كبيرة" تماثل في قيمتها قيم الأغراض والتحف التي يحويها (Paradise, 92)؛ ولكنه قاوم إغراء إضافة العديد من مواد "صناعة" المعرض (وإن منحها حيزاً كبيراً في الكتيب الإرشادي). "وحينما يكون موضوع العرض عويصاً نسبياً، فإن خلط المحتويات والتعليق عليها يغدو مغامرة ربما أدت إلى التقليل من شأن قدرة العرض على إيصال أي رسالة واضحة على الإطلاق" (92). وقد يكون أوهانلون مصيباً في هذه الحالة مع أنني ما زلت أتعجب عما إذا كانت عملية المقايضة وتبادل التنازلات هنا واضحة كما أوحى بذلك. ولعل فرضية أن التفكير في عملية صناعة الرسالة سيؤدي إلى إضعافها أمر مألوف هنا، فطالما سمعنا مؤخراً الكثير من الأصوات المحذرة من زج العديد من التأملات الانعكاسية في الأثنوغرافيا- وهي عملية طالما صورت وكأنها ستؤدي حتماً إلى نسبية "ما بعد الحداثة" المفرطة أو الانكفاء الذاتي النرجسي. لكن يندر مجابهة هذه القضية وفق مبدأ الأخذ بالكل أو لا شيء مطلقاً. وهناك العديد من أشكال التأمل المرتد على الذات، والقليل من فن المفارقة Irony والصوت الشخصي، أو أن عملية التأمل ربما امتدت إلى ما هو أبعد. وأنا شخصياً لا أظن بأن رواد المتاحف المعاصرين (والعديد منهم كبروا مع المونتاج التلفازي) غير قادرين على تلقي مستويات عدة من المعلومات دون أن يفقدوا الإيمان فيما يشاهدون أو القدرة على التركيز. فما الذي يبرر إذن فرضية أن السرديات القوية التركيز قادرة على جذب اهتمام الناس؟

ويصبح السؤال الواقعي، سواء في مجال الأثنوغرافيا أم في مجال صناعة المتاحف، سؤالاً عن درجة ومدى تأثير الإستراتيجيات البلاغية على مختلف شرائح المتلقين. ويأتي حل أوهانلون للقضية من خلال التقليل من المواد المنعكسة ذاتياً في العرض والعمل على زيادة ظهورها بكميات أكبر من خلال الكتيب الإرشادي. ولست متأكداً تماماً أي فرضيات عملية يعكسها هذا التقسيم. فهل هذا تمييز بين متلقين بسطاء وآخرين رفيعي الثقافة



6.7 يشاهد هنا أ وهانلون وهو يفرغ صناديق المقتنيات من محتوياتها

والذوق؟ وهل إيصال الانطباع العام عن التغير الثقافي في مرتفعات غينيا الجديدة مناسب لعامة المتلقين في لندن، بينما قد لا تعنيهم في قليل أو كثير تفاصيل جمع وطريقة إعداد مواد العرض؟ أم هل هناك شعور براحة أكبر في العمل مع مادة تعكس بالضرورة وجهة نظر ذاتية يعدها شخص بمفرده وذلك بعكس العمل على إعداد معرض تشترك في تهيئته أياد عدة؟ لا أعرف الكثير عن حالات التردد والمقايضة أو المعوقات المؤسساتية المؤثرة في المفاوضات القائمة بين القوى الحيادية العاملة عادة في نطاق إعداد وإدارة المتحف، والسلطة المرتدة على ذاتها والمنحصرة في نطاق تأليف الكتيب الإرشادي. وأنا لا أنافح هنا عن حل محدد لهذه القضايا أياً كانت خياراتي التجريدية المفضلة. بل إنني أقترح فقط ضرورة حصول شيء من التفاوض حول قضايا السلطة والارتداد الذاتي والصوت والمتلقي وإن لم يكن هناك مردود فوري لمثل هذا التفاوض. ولعل طاقم بردايس، والمتمثل في المعرض والكتاب، قد عمل على إبراز هذه القضايا للعيان.

وهذا هو أوهانلون يدفع برفق لتوسيع الحدود المؤسساتية الخاصة بممارسته المهنية:
" ففي مستودع المتحف، أنتهي من عملية تفكيك صناديق الشحن البحري الحاوية لمجموعات التحف أثناء نقلها. والآن تنتظر محتويات الصناديق، وكل قطعة محفوظة في ورق رقيق شبه شفاف، عملية تطهيرها بالبخار، ثم حفظها وتسجيلها وتخزينها بعناية كتحفة من وادي واغي. وفي الوقت نفسه هناك مواد واغي الأخرى مثل صناديق الشحن ذاتها- عمل تصميمها مايكل دو وصبغها زكريا وكتب عليها الخطاط كيبل عبارات تصنيفية- والتي تنتظر عملية التخلص منها" (92).

وينتهي كتيب المعرض الإرشادي بهذا المنظر المؤثر. ولأن قاعات المتاحف الأرضية مواضع كشف حقيقية للكثير من الجوانب الخفية، فها نحن نرى هنا عملية التجميع بصفتها نشاطًا يشمل كلاً من استرداد الأشياء وإقصائها. وهذا المشهد بالذات يختزل عند أوهانلون، "حالة طارئة لا يمكن تجنبها وتتعلق بتجميع وحفظ بعض المقتنيات والتخلص

من بعضها أو إقصائها جانباً إلى حين" . ولكن عبارة "حالة طارئة لا يمكن تجنبها" قد لا توحي حقاً بالمعوقات المؤسساتية الخاصة والخيارات (غير الحتمية) السائدة في نطاق العمل . وربما وفرت صناديق الشحن – المصممة خصيصاً لهذا الغرض – إضافة مدهشة لعرض آخر يتم تخيله بطريقة مختلفة . غير أن مراعاة المساحة، وأعراف اقتناء التحف وعرضها، وعدم تعقيد الرسالة المراد إيصالها كانت كلها عوامل تآمرت على أن يبدو إقصاء الصناديق أمرًا حتميًا . ومع ذلك يظل أوهانلون متعلقاً بصناديق الشحن القادمة من واغي كما هو متعلق بالأفراد الذين صمموها وأعدوها بكل حرص وعناية . وربما منحها الكلمة الأخيرة في كتيبه؛ كي يعبر عن أمنية توفير مهلة كافية لتجميع وعرض "ثقافة واغي المادية" على نحو مختلف، وذلك بالرغم من وضع المعرض، والجمهور والمهنية .

**

يخاطب عرض برديس فئة معينة من رواد متاحف لندن وبعضاً من جمهور قراء الكتيب الإرشادي وفي مواقع أخرى يخاطب فئة متخصصة . ومن الواضح أنه لا يخاطب الواغيين ذاتهم وهذا مناسب جداً إذا ما أخذنا في الحسبان من سيشاهد ويقرأ المنتج . ومع ذلك فإن هذه الحقائق لا تعفي من قضية المسؤولية الذاتية والمؤسساتية تجاه الواغيين . ولعل من المناسب هنا الإلحاح في عرض هذه القضية أكثر مما فعل أوهانلون هنا؛ وذلك لأنها قضية مهمة في سياق ممارسات تجميع المقتنيات الثقافية ونقلها من سياق ثقافي إلى آخر بهدف عرضها على الملأ . ويبرز هنا سؤال مهم : فما علاقات التمثيل السياسية والتعبيرية والبرجماتية هنا؟ وإلى أي مدى ووفق أي معنى يعكس برديس العرض وبرديس الكتيب وجهات نظر سكان واغي ورغباتهم؟ وهل ينبغي ذلك؟

كانت عملية اقتناء وتجميع أوهانلون للتحف عملية امتزجت بشراك "التفاوض الثقافي" (Paradise, 60)؛ مما يعني أنه دخل في تحالفات مفتوحة ومحددة الأبعاد، وبالنسبة للميلانيزيين، والذين تعودوا على بيع وشراء المقتنيات والأغاني، والطقوس،

والمعلومات، فإن الهدف من المقابل المادي المدفوع لقاء ذلك لا يعني نهاية المطاف بل يفضلون استمرار العلاقة. وكان كفيل أوهانلون زعيم محلي اسمه كيكانيم كيندن Keka-nem Kinden (تظهر صورته في صفحة 52 من الكتيب الإرشادي). قام كيندن بتنظيم جميع المبادلات الاجتماعية وترتيبها بما في ذلك قضية من يحق له الوصول أولاً إلى جامع المقتنيات، وهي قضية جد حساسة. وقد قدم أوهانلون وصفاً دقيقاً لكل هذا مصوراً نفسه وهو يتعامل مع ويخضع للبروتوكولات المحلية. وهو عموماً يميل إلى تقديم عملية محفوفة بالمخاطر وكأنها تلاق على مصلحة مشتركة وعادية، وفي ذلك الكثير من التلفيق إن لم يكن فيها الكثير من الاتفاق المسبق، ولكنها تبدو على الأقل وكأنها مشاركة في الجرم. وقد ذهب إلى إعطاء لمحات عن جوانب العلاقة الأكثر إشكالية. وحين كانت التحف على وشك المغادرة إلى لندن تم التعامل معها وكأنها عروس تستعد للانتقال إلى أسرة عروسها (الزواج هو الأنموذج الأساسي الذي يمثل الرحيل عند سكان واغي).

عرض أنامب عليَّ ضرورة إخضاع التحف المجمعة لطقوس التجميل، والتي عادة ما تجرى للعروس في الليلة السابقة لانتقالها لبيت عريسها، وهذا عرض من أنامب بصفته الخبير في شؤون الطقوس المحلية وبصفته صديقاً قديمًا لي وإن كان أحياناً يشعر بتحدي رعاية كيندن لي. وكان هذا الاقتراح يحمل في طياته أبعاداً سياسية كثيرة كنت قد لحظتها حين استشهد بعبارات النسب والعلاقات الأسرية في خضم التفاوض على قيمة التحف. فحين ينظر إلى التحف بصفتها عروساً فإن المال المدفوع قيمة لها سيعد مهراً، والمهر في هذه الحالة يعد فقط دفعة أولى من مستحقات أهل العروس. وليس هذا فقط بل إن إخوة العروس يتوقعون مبالغ مالية إزاء الأطفال الذين ستنجبهم، وذلك بصفتهم المصدر الأول لهم. وأنامب حين يتحدث عن هذه المقارنة بين المقتنيات وتقاليد العرس المحلية إنما يقصد إلى التأكيد على مديونيتي الدائمة لأولئك الناس الذين ساعدوني، ومن ثم فإنه يحاول ادعاء أحقية الحصول على أي منافع قد تجلبها التحف مستقبلاً بصفته " مصدرها الأول" . (Paradise, 77).

ويختم أوهانلون فصله الثاني بمناورة أنامب المعبرة عن القوى المستفيدة، وهي مناورة تمثل تلاعباً بالألفاظ يظهر الكثير عن كيفية إقصاء الناس وتقريبهم من خلال علاقات حوارية عدة تهدف إلى تجميع أكبر قدر من التحف. وعلاوة على ذلك فقد أثار أنامب بمناوراته اللفظية - وعلى الطريقة الميلانيزية - سؤالاً سياسياً ذا دلالات عميقة. بمَ يدين أوهانلون؟، ومن ثم متحف البشرية وزواره من القراء أيضاً، لسكان وادي واغي الذين وفروا وأرسلوا تلك المقتنيات؟ فالقيمة المدفوعة لا تنهي علاقة التحف "بمصدرها البشري". بل العكس هو الصحيح: فعلاقات تجميع التحف، والمال، والأغراض الأخرى، والمعارف والقيم الثقافية إنما يتبادلها البشر، ويستغلونها ضمن دوائر متواصلة على الصعيدين المحلي والعالمي. وهنا يصبح السؤال عن كيفية الوصول إلى حتمية المشاركة الفعلية في جني ثمار تلك العلاقات التبادلية. وإذا نظر إلى عمليات تجميع التحف وكأنها بمثابة عمليات تبادلية، فما القيود المفروضة على ممارسات العرض المختلفة؟ غير أن فصل "ممارسة العرض" لم يتتبع تلك القضايا السياسية. فالقيود الرئيسة التي ناقشها لا تعدو تلك المفروضة عملياً وتستدعيها ضرورات الدعم المادي، وربما أملتها المؤسسات الراعية للعرض وجماهيرها. وحقيقة فإن المرء حين يقرأ هذا النقاش القيم عن عمل المتاحف وصناعتها لا يملك إلا أن يدهش لغياب إسهام سكان واغي فيه سواء بشكل مباشر أو غير مباشر.

وكما أشار أوهانلون فإن الذين ساعدوه في المرتفعات لم يقدموا سوى طلبات قليلة محددة حول طبيعة العرض. ومع ذلك فقد طلبوا أن تمضي العلاقات الفردية والسياسية المتعلقة بالعرض على نحو سليم ومناسب. أما محاولة أنامب للتأكد من "استمرارية علاقة المديونية المستدامة" (77) فلها من دون شك ارتباط مباشر بالمحافظة على استمرارية تبادل ريع المعروضات والمشاركة فيها أكثر من كونها محاولة منه لتمثيل وجهة نظره أو منح الفرصة للتعبير عن مكنونات ذاته. ولذا تبقى قضية تبادل المنافع مستقلة عن محتوى العرض، فهل يا ترى اعترف المتحف نظامياً بأي ارتباط مستمر للعلاقة مع قبائل واغي أو أي أفراد منهم؟ أو أن القائمين على المتحف يعدون العملية منتهية نظراً لكونهم تعاملوا مع أفراد القبائل في



6.8 يظهر هنا كيبل كا واقفاً خلف درعه الخاص

موطنهم على نحو عادل؟ وما طبيعة المسؤولية الناتجة عن تنفيذ وإنتاج هذا العرض؟ وهل يفهم سكان وادي واغي هذه المسؤولية بصفتها علاقة شخصية، تشابه علاقات القرابة، خاصة مع أوهانلون؟ أو هل هناك بعد مؤسساتي أو ربما بعد جيو سياسي تمتزج فيه العوامل السياسية مع العوامل الجغرافية؟ تشجع هذه الأسئلة التي يثيرها كتيب العرض على الكثير من الصواب والدقة في تناولنا لمسألة سياسات تجميع المقتنيات ومن ثم سياسات عرضها وتمثيلها. ولعل وجهة النظر المالينيزية المتمثلة في مديونية الأثرياء لمن هم أقل منهم ثروة.. تتطابق هنا سواء على نحو كامل أو جزئي مع فكرة علاقة العالم الأول بالعالم الثالث، وعلاقة المستعمر بالمستعمرين، والتي وجهت دفة مناقشتنا لمثل هذه القضايا.

لقد تُغوضي في واقع الأمر عن أحد مطالب سكان واغي حول العرض. فمن المعروف في المرتفعات أن الأماكن الخاصة أو المحظور دخولها تحدد بوساطة مجموعات صغيرة من "الصخور المانعة" والأعمدة الملونة، التي يحظر تجاوزها. ووفقاً لهذا العرف المتبع حدد كيندن، وكيل أعمال أوهانلون، المكان المخصص لتجميع التحف كي يحفظها في مكان آمن من المتطفلين. وقد طالب الوكيل وآخرون أن تحدد مقتنيات المتحف في منطقة معزولة تعرف بمنطقة واغي وتعلم بصخور وأعمدة تنصب عند المدخل لتعكس التقاليد المتبعة في موطنها الأصلي (86). حتى في الواقع فإن هناك عمودين قد صبغا وأعطيا لأوهانلون كي يستعملهما في العرض ولكن لم تظهر الأعمدة أو الصخور عند مدخل عرض "بردايس". ومن الواضح أن هيئة تصميم المتحف ظنت أن بإمكانها منع تدافع الزوار (مثل مجموعات المدارس الكبيرة) وذلك بتحديد مكان فسيح يمكن الزوار من التحرك بسهولة ويسر(٥). وفي هذه الحالة تمكنت المخاوف العملية، التي كان من الممكن حلها بسهولة (فارتفاع الصخور لا يتجاوز القدم أو القدمين) من تجاوز مطالب سكان وادي واغي الواضحة نحو كيفية تنظيم العرض).

(٥) اتصال شخصي من مايكل أوهانلون حصل في 27مايو، 1994م. ولمشاهدة صورة "Taboo stones" أثناء التجميع، يمكن الرجوع إلى O'Hanlon (1993:61).

تبعد لندن كثيراً عن مرتفعات غينيا الجديدة، ولا يوجد مجتمع واغي في الجوار يستطيع أن يضع بعض القيود على حرية تصرف منظمي العرض. من المفيد ملاحظة هذه الحقيقة الواضحة للعيان التي أضحت اليوم غير واضحة في الكثير من بقاع الأرض. فمعرض مقام في كندا عن مقتنيات أمم العالم الأول من التحف سيكون محط أنظار تدقق في محتوياته مباشرة مقترنة دوماً بمطالب تحث على الاستئناس بآراء الخبراء ومشاركة أمناء المتاحف في تنظيمه. بل إن هناك العديد من المجتمعات القبلية تضع الآن الكثير من القيود على ما يمكن عرضه، وهي تشارك أيضاً في عمليات التخطيط والوصاية إلى جانب قيامها بالسماح أو حظر ما يعرض من التحف بصفة طقوسية رغم بعدها عن موطنها الأصلي(٦). فربما تعرض منظمو المعروضات الأفريقية في أمريكا أو أوروبا للعديد من الضغوط من قبل مجموعات الشتات الأفريقية، وهي ضغوط تطالب بإظهار شيء من الاحترام ومراعاة رغبات الثقافات الأصلية ومطالبها التي قدمت منها تلك المعروضات. ولكن حين نقارن هذه المطالب مع قدرة قبائل واغي على فرض مطالبهم وإجبار- أو حتى إحراج - القائمين على معرض "برديس" على إجلالها، فإن النتيجة عادة ما تكون سلبية. فمجاملات أوهانلون أثناء عملية تجميع المقتنيات - والمشكوك في أمرها - لم تظهر بشكل ملفت خلال عملية العرض، بل لقد اكتفي بمجرد النية ألاّ تهان قبائل واغي البعيدة. ولذا فحين وجد أن "الصخور المانعة للتجاوز" إنما تشكل عبئاً غير عملي أُستبعدت بسهولة.

إلى أي حد يجب على أي عرض أن يذهب في عملية تمثيله لوجهات نظر الثقافة المحلية؟ هناك بعض الواغيين ممن قاموا بحث أوهانلون على ألاّ يبرز شؤون الحرب بشكل لافت أثناء العرض(٧). ومع ذلك أبرز العرض قضايا الحرب ووسائلها (الدروع والرماح

(٦) راجع (Jonaitis 1991: 23-37) ، وذلك لمعرفة المزيد عن اهتمامات ومشاركات سكان أمريكا الأصليين في معارض لهم ولتقاليدهم قامت بها معارض دولية كبرى. وقد قمت بتطوير نقاش بعض هذه القضايا في الفصل السابع.

(٧) اتصال شخصي من مايكل أوهانلون حصل في 27مايو، 1994م.

المثيرة) مع أنه اتبعها مباشرة بعملية السلام أو إصلاح ذات البين. فهل حقق هذا رغبات الواغيين ومطلبهم بالتقليل من شأن المقتنيات المستعملة في القتال؟ وهل نرغب نحن في تحقيق رغباتهم في هذه الحالة؟ بل من يحق له التحدث نيابة عن الواغيين، وهم أنفسهم يمثلون وحدة إقليمية تفتقر إلى التنظيم، وتشمل عشائر دائمة التناحر فيما بينها؟ وربما كانت الرغبات والمطالب تخص بعض زعماء العشائر، أو بعض وكلاء تجميع المقتنيات المحليين سواء من الأفراد أو العصابات، أو ربما بعض الرجال من أجيال مختلفة ممن لهم تسلط في الشأن المحلي، أو ربما سماسرة المقتنيات الثقافية أو حتى "المترجمين". ولكن لنفترض أن المطالب صدرت من قبل أفراد لهم سلطة لها مكانتها المرموقة في الشأن المحلي، فهل ننفذ طلباتهم دون مساءلة؟ وهل قرار مؤسسة ذات سلطة نافذة في عملية إلغاء وجهات النظر المحلية أو تهميشها قرار "إمبريالي"؟ وهنا تكون الإجابة بـ(نعم ولا) في آن. ففي معنى من المعاني، تحتل المتاحف العالمية الكبرى مكانة تميز وقوة في علاقاتها التاريخية والمالية مع سكان المجموعات الصغيرة والتي يستحوذ على منتجاتها ويعاد وضعها في سياقات جديدة. وهذا الوضع الجيو سياسي حتمي في بعض الحالات. ولكنه أحياناً يتقاطع مع أنواع عدة من حالات العلاقات التفاوضية غير المفروضة، وهي تتم في إطار من عدم توازن القوى؛ مما يهيئ الفرصة لظهور صور من الاستغلال المتبادل. ولذا فمن المستحيل فهم قضية من يستغل من خلال علاقات الاقتصاد السياسي العالمي. فالعمليات السياسية غير متماثلة في جميع سياقات التفاعل البشري. وربما يهتم الناس كثيراً بقضية تعويضهم عما قدموه على نحو مجز وعادل، لكنهم قد لا يهتمون كثيراً بالطريقة التي يصورون فيها في الأماكن البعيدة عن أوطانهم الأصلية، (وهذا فيما يبدو هو حال الواغيين هنا). وقد تعكس الأوليات في أوضاع أخرى، فهناك مؤسسات تنبني على إرث تاريخي من السيطرة المباشرة على الأقوام الذين يتم تمثيلهم، بينما يكون العكس هو الصحيح في مواقف أخرى. ففي العديد من الحالات يعتمد على الصفقات والاتفاقات المحلية كما يعتمد على الاتصالات والعلاقات الفردية.

إن البحوث الدائرة حول سياسات تجميع المقتنيات وعرضها، خاصة في حالات الاستعمار القديم أو الجديد، غالباً ما تبدأ وتنتهي بالإعلاء من شأن سيطرة بنيوية تلغي كل الاحتمالات المحلية، وبشكل مماثل تقلل من شأن الأحداث السياسية. أما الكتيب الإرشادي لمعرض برادايس فيبدأ - وعلى نحو واضح - من منطلق يمهد السبيل نحو تصحيح غلو تلك البحوث "النظرية" (78.12) . فبينما يأخذ أوهانلون في الحسبان أهمية تلك البحوث فإنه يركز بدلاً من ذلك في ممارسات ومقايضات محددة بعينها؛ مما يمدنا بتفاصيل أكثر وضوحاً. ومع ذلك فربما كان التركيز في الجوانب العملية يهدف إلى جعل المقايضات الظرفية تبدو حتمية وبهذا تنتفي عنها الصفة السياسية. غير أنني أفضل التفكير على نحو مغاير يأخذ في عين الاهتمام سياقات العلاقات السياسية غير المتجانسة وذلك من حيث هي بديل لسيادة مقابلة النظريات المجردة مع التواصل العملي. أما تصحيح أوهانلون المشار إليه وتركيزه في الجوانب العملية الخاصة بتجميع المقتنيات وعرضها فتحفه خطورة المبالغة في ردة الفعل؛ مما يجعله يلغي جل مستويات القوى المتفاوتة سواء في بعدها البنيوي أو في بعدها الجيوسياسي. ومن هنا ظهر قصوره في ملاحظة اختفاء عامل وادي واغي حين كان يتحدث عن نشاطه في لندن.

ومن الطبيعي أن تكون هناك صعوبة في استحضار كل المستويات متزامنة أمام ناظر الباحث. بل إن من الصعوبة بمكان استحضار جل المحددات البنيوية ومنحها حقها من العناية خاصة حينما يكون المرء منهمكاً في المقايضات الخاصة وما يتبعها من علاقات تبادلية محددة. هناك بالفعل مخاطرة واضحة بأن توظف روايات تبادل المنافع الإنسانية وكأنها بمثابة سرديات "ضد الغزو" (Pratt, 1992)، وفي هذه الحالة تصبح ميول القوى العظمي نحو اللامساواة والاستبداد غير واردة حيث يتعامل الجميع مع بعضهم البعض بنزاهة ووئام. ولكن مصطلح "تبادل المنافع" هو في حد ذاته مصطلح ترجمي يربط بين أنظمة مختلفة من القوى والعلاقات المتشابكة. هناك أيديولوجية رأسمالية للتبادل تفترض جدلاً بأن العمليات التجارية الفردية تتم بين شركاء هم في الغالب أحرار في

المضي قدماً في تلك المعاملات أو التخلي عنها متى شاؤوا؛ وفي المقابل فهناك أنموذج مالينزي قد ينظر إلى تلك العلاقات بطريقة مختلفة حيث يفترض أن العلاقة مع الشريك الثري تلزمه دوماً بإشراك الأقل مالاً في ثروته. ولذا فمن المهم دوماً أخذ ممارسات تبادل المنافع المتباينة هذه بعين الاهتمام(٨).

سيظل هناك دوماً تناقضات شديدة التباين فيما بين رغبات الشعوب الممثلة، واهتمامات المستهلكين الأكاديميين والباحثين الطليعيين، والجماهير الغفيرة من المهتمين بالمتاحف والعروض- وتتمثل هنا في الطبقة الوسطى من البريطانيين المهتمين بالثقافات البدائية. ولذا يبذل أمناء المتاحف والأثنوغرافيون، وخاصة أولئك الذين يؤمنون بأهمية تصوير الأوضاع الظاهرة للعيان في أعمالهم، جهوداً كبيرة تحت وطأة هذه الضغوط؛ لكي ينتجوا محاكاة أكثر تعقيداً وأكثر مسؤولية سياسية، وأن تكون محاكاة أكثر وضوحاً وفهماً على نطاق واسع.

***

وبما أن أوهانلون استشهد بكتاباتي، سواء قصد من ذلك توثيق أطروحاته أو إبراز الفرق بالمقارنة، فلعلي أمنح فرصة أخيرة كي أقدم ردوداً تتصف أكثر ما تتصف بكونها ردوداً شخصية. لقد شغل بالي معرض برديس حيث أكد وجهة نظري حول العالم من جهة ولكنه من جهة أخرى أسكتني فجأة. أعادني إلى ميلانيزيا التي عرفتها فردوسًا وهميًا. فكتابي الأول (Clifford, 1982) كان عبارة عن محاولة لتوثيق كيف تمكن كاناكس من كاليدونيا الجديدة (New Caledonian Kanaks) من تجاوز محنة عنف من نوع خاص (وما زال مستمراً) ويتمثل في نظام استعماري لم يجدوا مخرجاً منه سوى

(٨) وللحصول على صورة عن العلاقات الاجتماعية في منطقة المرتفعات والتي تظهر هاتين الأيديولوجيتين في صراع غامض يمكن مشاهدة فيلم Joe Leahy's Neighbors (1988)، والذي أنتجه وأخرجه Robin Anderson and Bob Connolly.

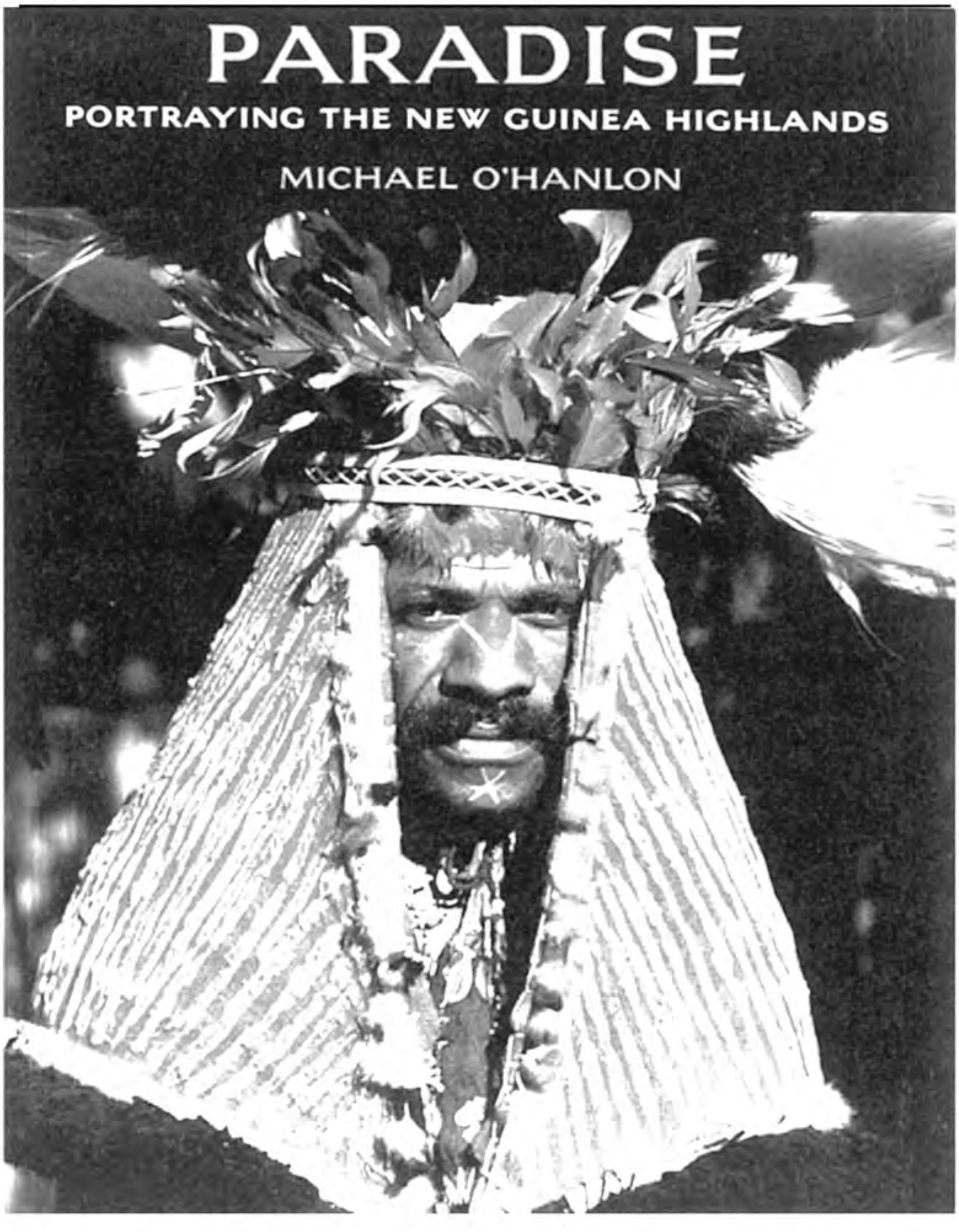
اعتناق مسيحية مهجنة جعلتهم مختلفين عن سواهم . كل هذا جعلني أتساءل مفكراً في الأمم الجديدة والمعقدة سواء في فانواتو (Vanuatu) أو في غينية الجديدة : "ما الذي يتطلبه الأمر وبشكل راسخ لربط مجتمعات ميلانيزيا الخلاقة والمرنة ، رغم تنوعها الشديد ، مع المستقبل الثقافي للكون؟ وكيف يمكن تصور الأثنوغرافيات على نحو مختلف إذا ما تم جدياً تبني وجهة النظر هذه؟ " (Clifford, 1986: 115) . ولعل برديس حافظت على هذه الأسئلة مفتوحة ، وزحزحت السائل عن مركزيته؟

فما زلت أتأمل صورة غلاف الكتيب الإرشادي ، وهي عبارة عن صورة مقربة لرجل يعتمر قبعة صنعت من الريش المثير ، وتحتها شعرمستعار برتقالي اللون . يقف هناك ناظراً إلى الأمام نحو عدسة التصوير دون ابتسامة . وقد لوّن أنفه وذقنه باللونين الأحمر والأصفر . لا توجد هنا أوراق مالية ، ولا حواجز حديدية متآكلة ، ولا توجد هنا حتى عصابات رأس ملفوفة بأغلفة علب اللبان . فقط من خلال تفحص دقيق للصورة لحظت أن هناك ملابس من هاوي تلف عنقه وأن هناك أيضاً مواد حديثة الصنع تزين شعره المستعار . وحين تقترن كلمة "برديس" مع الصورة لتصبح ذات تأثير بدائي بكل تأكيد . وما زلت أتذكر أنني سمعت أن اختيار هذه الصورة لتظهر على الغلاف ما هي إلا محاولة توفيقية صممت كي تجذب انتباه عدد كبير من المشاهدين[٩] . فهل ذاك من قبيل تجنب الالتزام بموقف معين؟ ربما كان ذلك . ولكن فيما يبدو أن هذه الصورة ذات الأصالة التقليدية ، والتي التقطت في أوائل ثمانينيات القرن العشرين الميلادي لرجل يدعى كولكا كوكن ، كانت مقبولة من قبل كثير من سكان وادي واغي . أنها تظهرهم على النحو الذي يريدون أن يظهروا وفقه : منمقين على نحو مثير ، فيظهر الوجه وسحنة الجلد وهما يشعان قوة وعزيمة (O'Hanlon, 1989) .

(٩) اتصال شخصي من مايكل أوهانلون حصل في 27مايو ، 1994م .

ومن الممكن ملاحظة وجه آخر من أوجه التطابق الظاهري بين رؤى واغي والرؤى الغربية عن الأصالة؛ وذلك من خلال مناقشة الكتيب الإرشادي لمركز ثقافة أونغا (74 - 76)، وقد شيد هذا المركز منذ وقت قصير بفضل جهود رجل من رومونجا يدعى ياب كوبال، ويقع قرب وادي واغي، وهي مركز على هيئة متحف يعنى بالثقافة المحلية وإن كان هناك شيء من ضيق الأفق في تخيلها. فقد أُعيد بناء منازل رجال ونساء فترة ما قبل الاحتكاك بالأجانب على نحو متزمت مع أنها تحوي مجموعة كبيرة من مواد الثقافة المادية "التقليدية": لا توجد هناك مواد واضحة التهجين كما هي عليه الحال في معرض برادايس. كان هدف ياب كوبال من إقامة المتحف مزدوجاً، فمن ناحية كان يرمي إلى المحافظة على الثقافة القديمة من أجل أجيال المستقبل، ومن ناحية أخرى حاول جذب السياح إلى المتحف. وقد استلهم فكرة المتحف من المتاحف المشيدة وفق الأسلوب الغربي خاصة في ميناء مورسبي. فهل يتمنى المرء أن يكون برادايسقد عكس هذا الأنموذج المحلي الخاص بعرض الثقافة؟ فيما يتعلق بي، ربما كرهت رؤية عصابة الرأس الملفوفة بأغلفة علب اللبان والحقائب الشبكية مستثناة من المعرض. وحين يبرز معرض لندن التقاليد بصفتها معرضة للتهجين المستمر فهو بذلك يستهوي أناساً مثلي، بينما يعطي درساً في التاريخ لمريدي الثقافات البدائية (سياح المرتفعات المحتملين)، ولكنه لا يرمي إلى جذب أناس على شاكلة ياب كوبال. وعلى العموم، فإن العروض المهجنة مثل عرض "برادايس" ربما لا تروق للكثير من النشطاء في مجال الثقافة، والذين يرون أن اكتشاف ماضي الثقافات المحلية – تلك التقاليد الغائبة عن الغرب – إنما يمثل قضية مهمة متنازعًا عليها؛ ولذا فربما فضلوا تقليدية غلاف الكتيب الإرشادي، والتي قد لا تشكل في ظاهرها أي مشكلة لهم.

أما أنا وأولئك من أمثالي ممن عملوا في سبيل تحقيق آليات ثقافية تواصلية مهجنة فينبغي أن نقف هنيهة لتأمل هذه المواقف. فلكي نضفي شيئاً من التطبيع على حالات التلوث الإبداعي، فقد وضعنا نظم صفاء "الأصالة" موضع شك ومساءلة. ولكن هل كنا دوماً منتبهين إلى حد كاف لطرائق التعبير عن الأصالة وكيف تستند إلى مواقف تاريخية أو سياسية محددة؟



6.9 كولكا كوكن يعتمر قبعة احتفالية على شكل شعر مستعار

وهل نرغب – مثلاً – في معادلة تقليدية مركز أونغا الثقافي ذات الطبيعة الأصولية (الماهيوية) مع بدائية لا تاريخية ما زالت منتشرة في الغرب؟ ربما رعى الجانبان مجموعات متحفية عن ثقافة المرتفعات "التقليدية" تكاد تكون متشابهة وفي أحيان كثيرة متطابقة. لكن هل دلالات تلك المجموعات متطابقة أيضاً؟ قد تدل مجموعة مختارة من التحف البدائية الغربية على وضع تاريخي تظل فيه التحف التراثية المجمعة (بحب وعناية) منتمية إلى ماض لا يمكن استرجاعه. بل ربما كان مشروع المرتفعات يعنى (كما هي الحال مع ياب كيوبال على أحسن ظن) بتجميع مصادر من الماضي؛ كي تساعد على تأسيس وفتح طريق نحو المستقبل. على أن "صفائية" كهذه تظل تتطلع إلى الماضي في الوقت نفسه الذي تتطلع فيه إلى المستقبل، وليس من الضرورة أن تكون مفروضة؛ إذ من الممكن أن تظل تقايض وتتاجر في منطقة الاحتكاك التابعة للمرتفعات، حتى إن ياب كيوبال ذاته ظهر على غلاف كتيب برديس الإرشادي لابساً زياً غربياً وحاملاً في الوقت ذاته فأسين مصنوعين من الصخور التقليدية والمعدة أساساً للبيع على السياح القادمين إلى هذه المنطقة (انظر الصورة رقم 6.10). نادراً ما تكون "الأصالة" قضية اختيارية تتراوح بين أَخْذ وتَرْك. لذا فليس من المقبول إنكار حق الإصرار على الصفاء المحلي وكأنه إصرار يعبر عن سذاجة أو تقييد لحرية الاختيار بل لابد من الانتباه جيداً إلى كيف يُعبَّر عن هذا الإصرار في الممارسة العملية.

تبدو وجهات النظر التاريخية الشائعة في أغلب سياقات المدن الغربية الكبيرة، مثل: معرض برديس شديدة التكلف والتنميق، بينما تبدو وجهات النظر التقليدية الشائعة في معارض، مثل: معرض ياب كيوبال (وفي معيتها صراع النشطين في المجال الثقافي لأجل إبراز "الجذور" "والسيادة والاستقلال") في غاية البساطة والتواضع. فهل يا ترى أصبح غياب الأصالة في بعض السياقات يوظف بصفته نوعًا جديداً من الأصالة؟ وبما أنه قد زُعزعت بعض افتراضات الصفاء الثقافي من مركزيتها، أفلم يحن الوقت بعد لتجاوز نقيضها والمتمثل في المواقف الازدواجية المنادية بفرض وجهة نظر مناوئة للأصولية

الماهيوية أو مبدأ إنكار الصفات الجوهرية للثقافة؟ إن الصراع من أجل الاستقلال وكسب مزيد من القوة سواء من داخل نظم العولمة أو ضدها يستدعي نشر وتعبئة وجهات نظر مناهضة محكمة التركيب، ومستندة على كل من التقاليد والحداثة وكل من الأصالة الصافية والتهجين.

فتذوق شيء من التهجين - والذي أصبح ظاهراً في الملابس "الأنيقة" وإعلانات السفر - قد يكون في جموحه وتطرفه مماثلاً لجموح التشبث بالصفاء الثقافي أو التطرف في تأييد التقاليد على نحو مطلق. ففي خضم مشاهدتي واستمتاعي وقراءتي لبردايس ملت ميلاً شديداً نحو التفاصيل المتنافرة (ملمح من ملامح أزياء سكان هاواي ملتف حول رقبة كولكا كوكن) وذلك على حساب بقية المعروضات. تبرز صورة للراقصين في احتفالية مهرجان الخنزير (صورة رقم 6.9) في لحظة إحماء: جماهير غفيرة من الرجال والنساء رافلين في أزياء شديدة الأناقة تتألف من أمتعة تقليدية خاصة. لكن من بين تلك الحشود البشرية ركزت في نظرة قلقة لإحدى النساء نحو عدسة آلة التصوير، ولعل ما شد انتباهي هو "التأثيرات الواقعية" للصورة. أما جيمس بوسو فقد اعتمر قبعة من الريش تحير العقل (تأمل صورة 6.1)، فقد فتنت بتناقضها المثير مع عقب السيجارة المتدلية من شفتيه. وفي مكان آخر أبرزت كالا والا في صورة مقربة لها وهي ترفل في كامل زينتها متهيئة لعرض مهرها (الصورة 6.11)، وتدلت من عنقها القواقع البحرية وفراء حيوان ثديي بينما يغطي رأسها ريش وفير ليشع من تحته وجهها من أثر الأصباغ البراقة التي تعلوه. وتمسك في حجرها علبة سجائر، وتحتضن بين ذراعيها أوراق شجر وأوراقاً نقدية. ولم ألحظ أن قرطي أذنيها صنعا من أغطية علب البيرة إلا حين قرأت تفسير الصورة. وبمجرد تأمل أمتعتها تصبح على نحو مشاكس جزءًا أساساً من شخصيتها وتكملها.

الآن تربط تلك الذائقة لما هو مهجن ومتنافر - وعلى نحو مختزل إلى حد ما - بما بات يعرف بظاهرة "ما بعد الحداثة." وكمثال معاصر لذلك يمكن النظر إلى مناقشة تشارلز

ستورات وروزالند شو Charles Stewart and Rosalind Shaw لحالات التوفيق بين المعتقدات والمبادئ المتعارضة والخطابات الكريبولية (الفرنسية التي ينطق بها كثير من الزنوج في الجزء الجنوبي من لويزيانا) الشائعة في علم الأنثروبولوجيا المعاصرة. فقد انتهيت من قراءة مجموعتهما القيمة Syncretism/Anti-Syncretism (1994) وذلك قبيل زيارتي لمعرض "برديس" . وقد ختما مقدمتهما بالتساؤل الآتي :

اكتسبنا في غضون السنوات الأخيرة شهوة جامحة للمفارقة الكامنة في المتناقضات الثقافية البارزة في تنافرها، والتي أصبحت من أوجه عدة إيقونات لما بعد الحداثة " لعبة الكريكت التروبرياندية " ، " الرجل الأبيض " المنتمي إلى قبائل أكبو، والمرتدي لباساً تنكرياً في صورة تعلو غلاف كتاب كليفورد The Predicament of Culture (1988). ولعل من أبرز الأسباب التي دفعتنا إلى عدّ تلك النماذج تمثل مظاهر لافتة للانتباه أنها تمكننا من تصورها بعد تشظيها إلى أجزاء متنافرة وكأنها قوضت سلفاً. فقد أثبتت الكتابات المعنية " بابتكار الثقافة " القوة الدلالية السياسية للتوفيقية والتهجين خاصة في قدرتها على إبراز التحدي الذي تعرضه محاولات إعادة التشكيل تلك في مقابل حالات المحاكاة الاستعمارية الجامدة وفي مقابل الأشكال الحداثية الغربية للوعي الإنساني عموماً. ولكنها أيضاً تناسب ذوقنا المعاصر وميولنا نحو المفارقة، وهي بعيدة كل البعد عن تشكيل تحد لنا؛ لأنها تؤكد نماذجنا الشمولية لما بعد الحداثة. وبما أن القوى الاستعمارية تستلزم توزيع البشر إلى كيانات قبلية جامدة داخل حدود معينة (" أنتم قبائل أكبو ") ، فإن القوة المسيطرة التي يتمتع بها علم الأنثروبولوجيا اليوم تخوله من تفكيك الممارسات والهويات والتي تشكل وقائع ظاهرية لمن يستعملها (" تقاليدكم مبتكرة ") . وفي خضم تحمسنا لتفكيك التقاليد التوفيقية فقد نكون ابتكرنا نوعاً آخر من الإمبريالية الفكرية . (Shaw and Stewart, 1994: 22-23).

ملاحظات مناسبة واستفزازية، عكرت صفو لقائي مع معرض برديس. فهل اهتمامي (وذوقي) للتقابلات التاريخية/ الثقافية يعد جزءاً من " شهوة جامحة " ،



6.10 ياب كيوبال في مركز أونجا الثقافي وإلى يساره كيكانيم كيندن

ومفارقة "مسيطرة" ، "ما بعد حداثية"؟ وهل ساعدت بحوثي حقاً في توليد "إمبريالية فكرية" جديدة؟

كانت ردة فعلي المبدئية تتسم بالدفاعية مبدياً شيئاً من الامتعاض من مصطلحات مثل: "السيطرة" "الإمبريالية" و "ما بعد الحداثة." وسأتطرق هنا لعملي فقط: فقد كنت قد تعرضت لنقد في بعض الدوريات الشهيرة (بدءاً بدورية Current Anthropology وانتهاء بدورية Signs مروراً بدورية Cultural Studies)؛ مما جعلني أجد صعوبة في النظر إليه من حيث هو عمل يأخذ منحى السيطرة. (وبالطبع فمن الممكن أن يدعى المرء بأن شروط الحوار تستدعي إقامة آفاق واضحة). وعلاوة على ذلك فإن الاهتمام الذي أظهرته بوضوح والكامن في التجريد والتنافر الثقافي كان مستمداً أساساً من الفن الحداثي والشعر، خاصة من المدرسة التكعيبية، والدادية والسريالية والسيغالية ومن كتابات مفكرين، مثل: كونراد، ليريه، وويليامز وسيزير(Clifford, 1988)، وربما ما بعد الحداثة قبل أن تولد. ولكن منذ متى أصبحت "ما بعد الحداثة" عنواناً للتقاليد وردود الفعل التي لا يمكن ردها إلى حقبة زمنية محددة؛ مما يجعل من الصعب على المرء أن يفصل ذاته عنها؟ فكلمة "نحن" التي لجأ لها شو وستورات توحي على نحو واضح بالوقوع في شرك الحساسية موضع النقاش هنا.

وعلى أي نحو يختار المرء أن يسمي تلك التشكلات مثل حداثة/ ما بعد حداثة، فإن هناك بكل تأكيد شيء ينبغي الانتباه إليه. ويبقى السؤال السياسي عن كيفية تأكيد النظريات والرؤى والأساليب المختلفة لأهليتها، أي كيف تستطيع أن تصمد ضمن سياقات محلية ودولية متباينة. ولعل استشهاد شو وستورات الأخير بـ"الإمبريالية" يوحي بأن هذه التشكيلات الفكرية تفرض نفسها بالقوة. حتى إن المؤلفين ذهبا إلى ما هو أبعد من خلال جعلهم أوضاع القوى الاستعمارية الجامدة والتي تقول: "أنتم قبائل أكبو" معادلة لأوضاع "السيطرة الأنثروبولوجية" الراهنة، والتي تقول: "تقاليدكم مبتكرة"-ومن هنا



6.11 كالا والا في كامل زينتها استعداداً لتقديم مهر العرس إليها

" مفككة إلى أشلاء " مسائل الهوية والممارسات، التي عادة ما يجربها الناس بصفتها " وقائع ظاهرية " . ومع ذلك فإن هذه المعادلة قادتهم إلى دمج حالات من القوى المتباينة تبايناً واضحاً. (بالنسبة لي تشير " السيطرة الأنثروبولوجية " إلى مفكرين مولعين بالجدل دون سلطة مساندة؛ مفكرون متميزون، دون شك، لكنهم غالباً في وضع لا يمكنهم من فرض تعريفاتهم الخاصة). ويبدو - علاوة على ذلك - أن شو وستورات وضعا تمييزاً وجودياً (أصبح هذا التمييز في حد ذاته " مسيساً " في الحوارات الأكاديمية الراهنة) بين الواقع المعاش والواقع المبتكر. ويحق لنا أن نتساءل لماذا ينبغي على أناس مثل الواغيين أن يجربوا عملية الابتكار والتهجين من حيث هي جزء مكمل " لواقعهم الظاهري " ؟ وهل يظل " تقويض " الهويات محصوراً في جانب من يقوم بالتفسير الأنثروبولوجي؟ يدعي شو وستورات في مكان آخر من المقدمة أن الحال ليست كذلك: إذ يمكن عدّ التوفيقية أداة شكلية معروفة عند السكان المحليين. ربما كان الاختلاف البارز في وجهة النظر " الظاهرية " هو بين النظر إلى التهجين بصفته عملية تمتزج فيها التقاليد والممارسات والمقتنيات والسلع معاً، والنظر إليه بصفته تقويضاً لها. ولذا حدد المؤلفان عملية التقويض بكونها ظاهرة أنثروبولوجية تنتمي إلى مدرسة ما بعد الحداثة. لكن هل تعد بالضرورة المعرفة المعاصرة لما بات يعرف بالثقافة المبتكرة نوعاً من " التقويض " ؟ ولعل انجذاب المرء إلى صور الثقافة المهجنة لا يعزى إلى كونها صوراً مقوضة ومتنافرة مسبقاً (شو وستورات) بل إلى أن لها حمولات تاريخية سابقة (القطع المتقابلة في المتحف تمثل بقاياً من صراع القوى وعلاقات التواصل الثقافي). وتصبح في هذه الحالة مقاربة بريخت أو بنيامين الحداثية للأنساب أكثر ملاءمة وقبولاً.

لكن بكل تأكيد فشو وستورات قد أصابا في إشارتيهما إلى وجود شيء من المفارقة المرتبطة بذوق جماهيري للتراكيب الثقافية المتنافرة، والتي ربما أضحت سمة طائشة تدل على التكلف والثقافة الرفيعة. وحين تنحدر إلى التقليدي، فغالباً ما تتعامى هذه المواقف عن

تموضعها الآني (واجبها النقدي المهم رغم محدوديته) في مواقع طالما تمتعت بميزة تحديد ما الذي ينظر إليه من حيث هو كل شامل أو أصيل في قيمته المعنوية. كيف لنا - إذن - أن نحد من غلواء هذه المفارقة النقدية دون رفضها كلية لكونها محيرة ومربكة أو لكونها تمثل بقية من تميز غارب؟ لنفترض جدلاً أن معارضة الجمود الماهوي سيقودنا إلى شيء حقيقي، فما قيمته بصفته يمثل جزءاً من حقيقة مترجمة؟ لم تكن الترجمة عبر الثقافية في يوم من الأيام محايدة تماماً، فهي دوماً واقعة في شراك علاقات القوى الدولية (Asad, 1986). يلج المرء عملية الترجمة من موضع محدد، ويهرب منه المرء جزئياً فقط. في الترجمة الناجحة يغدو الوصول إلى شيء أجنبي سواء أكان لغويًا أم ثقافيًا أم دلاليًا إنجازًا في غاية الأهمية. فهناك شيء مختلف جعل في متناول الجميع، ومتوافراً للفهم والدراسة لتقديره حق قدره وربما لمجرد الاستهلاك. وفي الوقت ذاته، كما أشرت في مكان آخر (Clifford, 1989, and Chapter 1above)، فإن لحظة الفشل تكون دائماً ماثلة ولا يمكن تجنبها. فحالة الوعي بما فات على المترجم في النسخة النهائية ستظل دوماً تشكل هاجساً يعكر صفو لحظة النشوة بالنجاح. وأنا أستعمل كلمة "الفشل" ذات الوقع المثير هنا لأن الوعي بكون المرء حجم وفند عمله من قبل مصادر "خارجية" دائماً ما يكون مؤلماً. ولا يمكن تقويم ما حصل باللجوء إلى مراجعته مرة أخرى أو بإضافة وجهة نظر أخرى. ولكن إذا ما ووجه الفشل عن وعي ودراية، فإنه سيستثير وعياً نقدياً عن تموضع المرء داخل منظومة من علاقات قوى محددة؛ مما سيساعده على إعادة فتح الإجراءات التفسيرية المطلوبة. ولعل الوعي بموضع المرء لا يظهر بفعل التأمل الاستبطاني، ولكنه يظهر بفعل مواجهة الاتهامات العدائية ("أنت أبيض"، "أنت ما بعد حداثي"، وبفعل تحالفات عملية (في هذه الحالة، على الأقل، يمكننا أن نعمل معاً")[١٠].

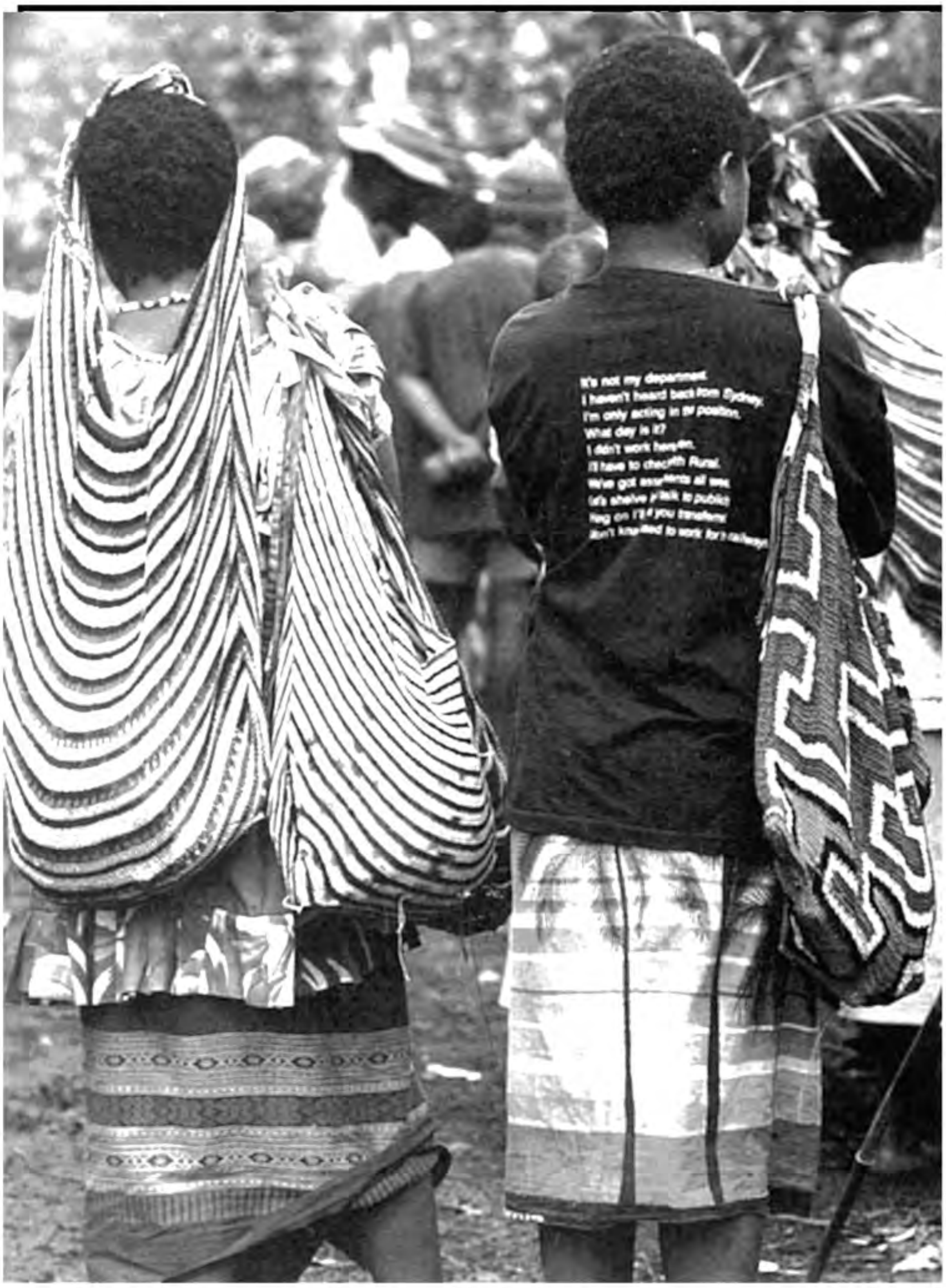
(١٠) لا تقتصر المسألة بالطبع على الفنون والجماليات، فقد ينظر إلى جميع ممارسات التفاهم عبر الثقافي في ضوء احتمالات تاريخية متشابهة. ففي مجال الأثنوغرافيا مثلاً يبتدئ المرء بالتمهيد لفهم مجالات التكافؤ-مواضيع مقارنة: مثل: الدين، صلة القرابة، النوع الجنسي، التحديث، أسلوب الإنتاج، وما شابه ذلك. وتظل هذه المواضيع تطوق حالات الفهم المقارن حتى تبرز انحيازاتها واختزالاتها للعيان من خلال النقد والدراسة لخطاباتها ونسقها المعرفية. ولو تمت دراسة الأثنوغرافيا دارسة تاريخية لوجدنا هناك قصة مهمة تظهرها وكأنها ترجمة فاشلة.

تستدعي الحساسيات المعاصرة - التي أثارها شو وستورات- إلى مجابهة الفشل المصاحب لنجاحها ونجاحهما، مثل: الترجمات لا الصور الوصفية. فقد آن الأوان لدخول نظريات وصور ومفارقات وأذواق "ما بعد الحداثة" لحلبة الصراع الجماهيري وما يصاحبها من تأزم. فربما قادنا نقد المؤلفين لفكرة الأصالة إلى مكان ما لكنه لا يلبث طويلاً في تماسكه حتى ينهار. فكلاهما سافرا لكنهما فقدا في لحظة العبور. بدأنا الآن (اشترك هنا مع شو وستورات في الضمير والظرف المكاني) نلحظ الجوانب التي تضيئها نظريات التهجين والجوانب التي ما زالت معتمة. ما زالت مثل هذه النظريات مفيدة إلى حد بعيد في عزل وإزاحة نظريات الصفاء والنقاء بجميع أنواعها، كما ساعدتنا في تقريب نقاط الاحتكاك والحدود وكشفها، وساعدتنا على تقدير حيل الوسيط الثقافي حق قدرها. لكن هذه النظريات تميل نحو جعل حالات التهجين متجانسة- تلك الحالات الناتجة عن أوضاع تاريخية متباينة وتحت علاقات قوى مختلفة يُفرض التهجين عليها من "فوق" وابتكاره من "تحت"[(١١)]. وما دام كل وسيط ثقافي (وخاصة الرأسمالية الكونية) مشغولاً بخلط الأشكال ووضعها موضع المقارنة، فإنه يتوجب علينا إبداء القدرة على التعرف على إستراتيجيات تدعم حق المطالبة بالمحلية أو الأصالة من حيث هي مواضع مهيأة لإبداء المقاومة وامتلاك السلطة، لا مواضع تعكس فقط النزعة المحلية الساذجة.

ما زلت أتأمل وجه كولكا كوكن، الذي تعلوه المساحيق، متصدراً غلاف الكتيب الإرشادي للمعرض. ترمقني عيناه بنظرة فيها شيء من الحزن الدفين. شاربه الكث، وفمه (تعلوه ابتسامة خفيفة؟). . . كل ذلك جعله يبدو رجلاً صعب المراس. تحف الرجل من كل الجوانب أنواع من الريش، تشع منه ألوان برتقالية وحمراء، إنه ينظر في حذر وحيطة. وأظل أتعجب كيف سيبدو إن هو ارتدى قميصاً كسكان هاواي. ثم أزلت عنه المساحيق

---

(١١) هذه عبارة نقد شائع ومتزايد لإسقاطات دراسات مرحلة "ما بعد الحقبة الاستعمارية"، ويمكن مراجعة Shohat (1992)، والفصل العاشر، ملاحظة هامشية رقم 25. وكان Sangari (1987) أول من نبهني لهذه القضية.



6.12 حقائب معاصرة بأحجام مختلفة

وغطاء الرأس المطرز، فأصبح يمثل العديد من الناس: سائق سيارة أجرة في لوس أنجلس، سياسياً من فيجي، روائياً بريطانياً. ومع أني أعلم جيداً أن الرجل من مرتفعات غينيا الجديدة، لكنني لا أستطيع إلا أن أراه الآن وكأنه يتأنق لمهرجان الخنزير مؤدياً دور "مواطن محلي في إهاب ما بعد الحداثة".

يوحي عرض برديس بنوع مختلف من الترجمة. فهو ينبئني أن هذا هو الأسلوب الذي يرغب المواطن الواغي المعاصر أن يُرى من خلاله: قوياً ومتألقاً. بل هو الأسلوب نفسه، الذي صور فيه العرض والكتيب سكان مرتفعات غينيا الجديدة: "تقليدية" مع استغلال مواد جديدة. إنها جنة من المرونة المحلية ومن التهجين الأصيل. وحين قلبت الكتاب رأيت فتاة شابة تعلو محياها الثقة التامة حاملة حقيبة شبكية كتب عليها "PNG Beautiful Country". لقد كسبت النساء الكثير من الاستقلال، بينما أخذ الرجال المحليون في استغلال فكرة الانتماء الوطني. وعندما عدت إلى الصفحة الداخلية المواجهة لعنوان الكتيب وجدت صورة مجموعة من الشبان يركزون على شيء ما بينما يطالع أحدهم في مفكرة مفتوحة (الصورة 6.13). وجميعهم يرتدون قمصان بولو. أي أن لاشيء في الصورة يوحي بأنهم من غينيا الجديدة. فهل هذه صورة للتغريب الشامل؟ وهنا يقول التعليق على الصورة: "زكرياس (على الشمال) وويك (على اليمين) يحسبون توزيع تكاليف اللحم اللازم لحفلة وداع المؤلف". ومع ذلك ما زالوا ميلانيزيون: رجالاً معاصرين يرتدون قمصان بولو ويعملون على منطقة الاحتكاك (الأنثروبولوجي).

هناك ثلاث صور أخرى تمثل أهل "واغي،" وفي مجموعها تدل على الأصالة المهجنة: تلك هي رسالة وأمل برديس. تاريخ ثقافي ومستقبل محتمل. ترجمة. مساحة مفتوحة مضاءة على نحو ساطع. ولحظت بعض الجوانب المعتمة والأسئلة.

وهناك البن، المحصول الذي جلب المال إلى الوادي، وجعل من السهل إقامة مهرجانات تقليدية في غضون العقود التي أعقبت الحرب. وتمشياً مع دراسات

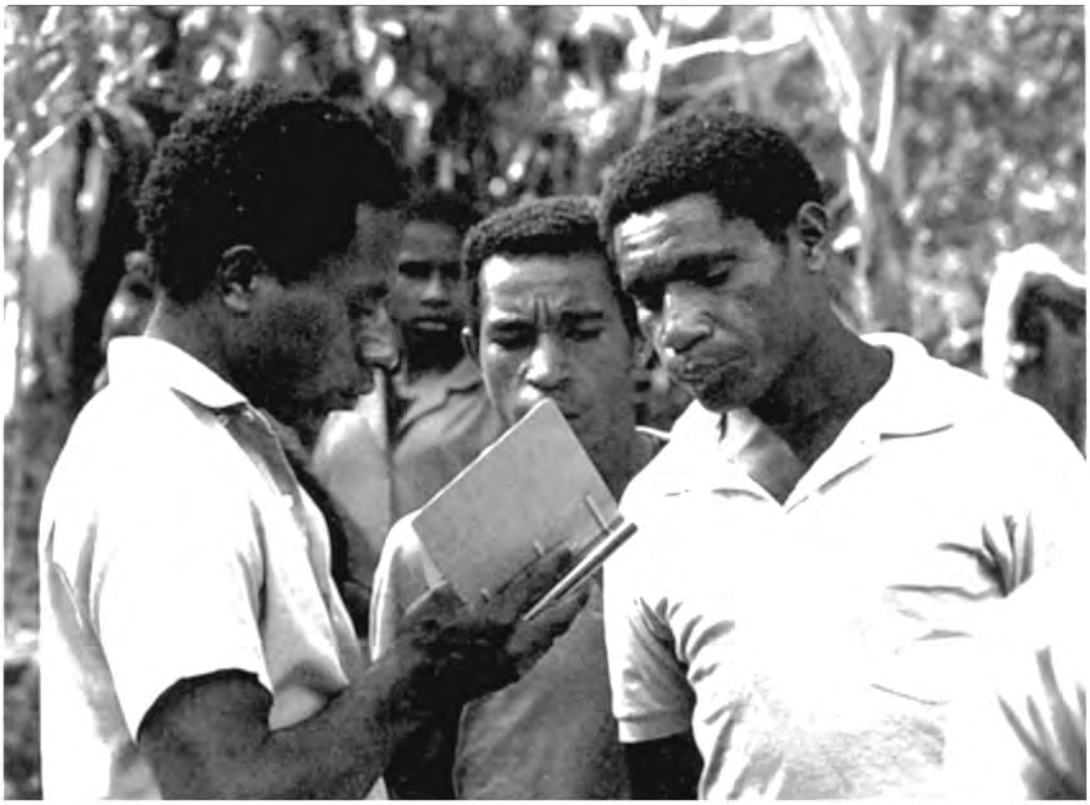
الحساسيات الثقافية في مجال "الاستهلاك" (Thomas, 1991; Miller, 1987, 1994)، تفتتح جماعة النقاش الخاصة بالبن ضمن العرض فقرتها الخاصة بمقولة لكيكانيم بيي أطلقها عام 1980م : "يحلق البُّن بنَا عالياً" . فهل يقول الناس في عام 1994م، "البن يهوي بنا إلى منزلة أدنى"؟ إلى أيِ مدى، إذن، يعكس عرض برادايس لحظة تاريخية عابرة؟ أكد المعرض والكتيب الكيفية التي استغل فيها رجال واغي ونساؤهم العملة والمنتجات الجديدة وكيف كيفوها لخدمة أغراضهم الآنية، ولذا يرى الواغيون صامدين ومحافظين على أوضاعهم. لكن مزارع البن أدت إلى كساد الزراعات التقليدية الأخرى وكساد مهنة تربية الخنازير؛ مما زاد من الاعتماد على متاجر السلع الاستهلاكية. يوثق عرض برادايس والكتيب الإرشادي مثالب الاعتماد المتزايد على موارد سلعة المحصول الأوحد، نمو ظاهرة التفاوت في الدخل بين سكان الإقليم، ظاهرة الاعتماد على سعر السوق العالمي، والتي اتسمت بالتقلب الهائل في غضون العقود الأخيرة (44-43) .بل في الواقع إن صورة "برادايس/ الفردوس" هنا، والمتمثلة في المتجر المكتظ بالبضائع والسلع، ووفرة ريش الطيور الجميلة، والتكلف في مهرجان الخنزير الموسمي، أصبحت تعتمد على ما يطرأ في أماكن نائية، فبين عامي 1975م و 1976م حدث أن تأثر ناتج البن البرازيلي بسبب صقيع مدمر أدى إلى ارتفاع مفاجئ في أسعار البن في الأسواق العالمية؛ مما انعكس على زيادة دخل واغي السنوي؛ فارتفعت الأسعار في السبعينيات إلى أربعة أضعافها ولكنها انهارت في التسعينيات إلى مستويات منخفضة. ولذا أصبح الواغيون تحت رحمة قوى عالمية لا يستطيعون التحكم فيها.

أما عن الجراب الشبكي فتقتطف جماعة النقاش ما يأتي : "النساء الموقرات يحملن الجراب الشبكية مربوطة حول جباههن (لا يعلقنها فوق أكتافهن). كيكانيم كيندن (1990) ".تلك كلمات عبر فيها كفيل مايكل أوهانلون في المرتفعات عن المعايير التي وضعت للحد من حركة النساء، وهو رجل عرف عنه أنه حجة في شؤون الإقليم، ورجل سلام، وبان للمستقبل. إن الرجال الأشداء يؤمنون بأن على النساء الحفاظ على أدوارهن

التقليدية مثل اعتمار الجراب الشبكية المملؤة بالبطاطا السكري معلقة فوق جباههن بدلاً من التجول في ممرات الأسواق. لكن ماذا تفعل النساء غير ذلك خاصة وأنهن اكتسبن حرية التنقل؟ وما حصتهن المختلفة في التقاليد، والحداثة، والاستمرارية والتحول؟ كيف يتعاملن مع عمليات التهجين الثقافي، وما تأثير التهجين الثقافي عليهن؟ وإلى أي مدى تستمر سلطة الذكور في عرض برديس؟

أما الحرب فلها شأن آخر. عبر بعض الرجال من واغي عن رغبتهم في بيع دروعهم الحربية على أوهانلون؛ لأنهم يتوقعون أن يصبح القتال محصوراً بين الأفراد، والذين ربما فضلوا استعمال البنادق. غير أن إحياء الروح القتالية مؤخراً في المرتفعات، اقترنت بظهور التنافس القبلي الهائل، وعدم المساواة في الدخل الجديد، وظهور عصابات السطو المسلح المعروفة بـ (Raskol) جميعها تلقي ظلالاً من الشك على عمليات السلام والتحالف، بحيث لم تكن على الإطلاق محاولات التهدئة السلمية التي صورها الكتيب والعرض ذاته. لقد أشار أوهانلون إلى احتمال غامض مفاده أن الضغوط الجديدة تؤدي إلى العنف، لكن النجاح في مبادرات صنع السلام، والحد من انتشار الأسلحة من قبل جماعات محلية ربما حدت من تفاقم العنف (51-54)، فحتى الآن تمكنت قوى الائتلاف المحلية والحكومية من احتواء وقوع اضطرابات جديدة، والأهم أن أغلب الناس في المرتفعات لم يتعرضوا للشح أو العوز. لكن إن آلت الأمور إلى الأسوأ اقتصاديا، فربما ظهرت برديس/ الفردوس وكأنها توشك على الغرق.

وما زلت أتأمل صورة كولكا كوكن والتي أصبح عمرها الآن عشر سنوات، فماذا يا ترى يفعل الآن؟ هل يقود شاحنة نقل؟ يجمع المال؟ هل أصبح زعيمًا مسيحيًا؟ أم أنه أصبح عضواً في جماعة سطو مسلح(Raskol)؟ ماذا سيحصل لو أزلت، مرة أخرى، غطاء رأسه المصنوع من الريش فأراه فجأة يتمتم بتعويذة دينية، أو يقبع خلف مقود الشاحنة، أو يلوح ببندقية أوتوماتيكية. . .؟ هل هناك مستقبل آخر للمرتفعات في علم



6.13 زكرياس (من اليسار) وويك (على اليمين) يحسبون تكاليف اللحم المقدد الذي أعد للاحتفال بمغادرة أوهانلون

الغيب؟ أو هل هناك من احتمالات مترابطة رغم تناقضها؟ وكيف لنا أن نترجم حالات مستقبل عدة أماكن في مثل هذا المكان - أماكن مرتبطة بسياسيات وطنية، ومرتبطة بالأسواق العالمية، أماكن ما زالت غارقة في أحوال تاريخية ممزقة بفعل الاختلافات الجنسوية بين الرجل والمرأة، وأوضاع القوى المحلية، والنزاع على الأرض، والتقاليد؟

ناقشت في كتاب "أزمة الثقافة" The Predicament of Culture حاجة وصف السرد (metanararive الدراسة الفلسفية والتاريخية للفرضيات والنظريات الخاصة بالسرد) والمهتم بقضايا تقويض الثقافة وابتكارها إلى أن يظل في حالة من الاضطراب الأثنوغرافي دون أن يصل إلى حل نهائي (Clifford, 1988: 17). وألاَّ يلجأ إلى التكاملية ("الأخبار السعيدة. . . ، الأخبار السيئة. . . ") بل يتحول إلى وعي متزامن بالاحتمالات المختلفة. كان القصد من هذه الصيغة - رغم بساطتها وثنائيتها- المحافظة على مكانة خاصة لانتفاء اليقين أو الشك التاريخي. ولم يقصد منها أن تكون وصفة للوصف الأثنوغرافي المحدد، والذي ربما أكد - على نحو تقليدي - مسألة أو أخرى على حساب غيرها أو ربما تبنىَّ حلاً نابعاً من البيئة المحلية. بل هي مطالبة بأنه لا ينبغي مطلقاً اختفاء حالات الاضطراب. ووفقاً لهذا المزاج وجدت نفسي أطلب من عرض برديس تناقضاً وغموضاً أكبر؛ فظللت أبحث جاهداً في ثنايا الظلال الغامضة هناك مؤملاً أن تظل محتفظة بغموضها طويلاً، مزعجة بذلك حكاية التهجين الأصيل المتفائلة. تزعجها فقط ولكن لا تمحوها تماماً.

الفصل السابع

المتاحف بصفتها نقاط تواصل

الفصل السابع

المتاحف بصفتها نقاط تواصل

وجدت نفسي في أوائل عام 1989م جالساً مع حوالي عشرين شخصاً مجتمعين حول طاولة في الدور الأرضي من متحف بورتلاند للفنون بولاية أورجون الأمريكية، كنا مجتمعين لمناقشة مقتنيات المتحف من مجموعة تحف الساحل الغربي الهندية. ضم الاجتماع هيئة المتحف، وعدداً من مشاهير علماء الأنثروبولوجيا وخبراء فنون الساحل الشمالي الغربي، ومجموعة من شيوخ تلينجيت Tlingit وبرفقتهم مترجمون من الشباب. كان حضوري بصفتي "مستشاراً"، وهي مشاركة جاءت نتيجة لمنحة تدعم هذا الحدث.

جمعت مقتنيات المتحف الخاصة من مجموعة راسموسين من جنوب ألاسكا ومن امتداد الساحل الكندي وذلك أثناء العقد الثاني من القرن العشرين الميلادي، وكانت تعرض لمدة طويلة على نحو أثنوغرافي رتيب، ولكنها أصبحت الآن في حاجة إلى إعادة تنصيبها وتجهيزها في عرض لائق. بادر دان مونرو - مدير معهد بورتلاند للفنون - الذي عمل مع قبائل ألاسكا، بدعوة مجموعة ممثلة لمسؤولي شؤون قبائل تلينجيت لا سيما من كبار السن المرموقين للإسهام في مداولات التخطيط لهذا العرض.

أثناء تلك المداولات جلبت عينات من المقتنيات واحدة تلو الأخرى؛ ليطلع عليها كبار السن من القبيلة معلقين عليها بعبارات مثل: قناع الغراب، عصابة مرصعة بالقواقع البحرية، جرس منحوت. وظهر من تلك التعليقات سلسلة من الإنجازات المعقدة ذات التأثير القوي بفعل جديتها وروح الدعابة السائدة في الوقت ذاته.

يبدو أن هيئة المتحف كانت تتوقع تركيز النقاش في عينات المجموعة، أما أنا - على أي حال - فكنت أتطلع إلى أن يعلق مسنو القبيلة عليها بشكل أكثر تفصيلاً؛ فيطلعوننا مثلاً على

كيفية استعمال القناع، ومن صنعه، وما قيمته التأثيرية بين أفراد العشائر، كما ظننت أن يخبرونا عن التقاليد المرتبطة به وما شابه ذلك. إلا أن العينات لم تكن في الواقع موضوع تعليق مباشر من كبار القبيلة، والذين كان لهم حساباتهم الخاصة أثناء الاجتماع. فقد كانوا يشيرون إلى التحف المقتناة بشيء من الإجلال والتقدير، لكنهم فيما يبدو استغلوها بصفتها محفزات للذاكرة الجمعية، وفرصًا مواتية لسرد حكايات وترديد أناشيد محلية.

أما الأناشيد والحكايات فقد رددت وفقاً لبروتوكولات واضحة تحدد السلطة الفردية والعشائرية، والقواعد المتوارثة عن أهلية أدائها. فيؤدي أحد ممثلي كبار عشيرة ما مثلاً أناشيده وحكاياته؛ فيأتي أحد كبار عشيرة أخرى ليقدم له الشكر والعرفان، ثم يبادله بعض أناشيد عشيرته وحكاياتهم؛ مما جعل الحدث في مجمله يظهر بمظهر احتفال عشائري ذي بعد واحد، تتخلله عواطف جياشة، ولحظات صمت وابتهاج. أما عينات تحف راسموسين ومقتنياته - موضوع النقاش والمداولة - فقد همشت - أو هكذا بدا لي الأمر - حيث لم يولها أحد عنايته لعدد من الساعات؛ أي أن الأناشيد والحكايات تبوأت مركز الصدارة في هذه الاحتفالية.

تقول أمي مارفين Amy Marvin عن الدعوات التي أنشدتها أنها تساعدها على "التوازن"، كما تكون الحال "في شراع بحري"؛ مما يساعدها على سرد الحكايات. وتبدأ عادة بوقفة قصيرة، فتبدو كأنها تبحث عن مواضع معينة في منظر طبيعي، مواضع "هناك بعيداً"... ثم تشرع في سرد حكاية "الخليج المتجمد"، وهي حكاية عن قرية تغطيها الثلوج وتوحي بخسارة كبيرة، ثم تغني أغنية عن الذكريات، "أين بلدي؟"، "لن أرى قريتي مرة أخرى..." ثم تشير إلى اليوم السابق حين جلبت طبلة مصنوعة من هيكل حوت قاتل، إنها طبلة لا تعرف العشيرة كيف حفظت وتمت صيانتها. وكانت تلك لحظة ثقيلة الوطأة كما تقول. وكان جيمي جورج واحداً من كبار السن جاوز التسعين عاماً، قد قام بسرد قصة الحوت القاتل والتي تخص عشيرته، وسبق له أن أوردها من قبل في عالم البحار بمدينة سان دياغو. وقامت أمي بشكره على ذلك.

تكمن أهمية ترديد أمي مارفين لحكاية "الخليج المتجمد" في كونها تركز في موطنها الحالي في منطقة هوناه بولاية ألاسكا. يتضح ذلك حين ربطت في الحكاية بين ضياع الأراضي القبلية وسياسات تقنين استعمال الغابات كما يمارس اليوم.

ثم جلبت عصابة على هيئة أخطبوط بحري، وبهذه المناسبة تحكي أمي قصة أخطبوط تدور في مجملها حول وحش هائل يسد الخليج تماماً بمجساته الهائلة مانعاً بذلك سمك السلمون من العبور. (كانت جميع القصص تحكى في لغة تليجنت، وتصاحبها ترجمة وتوضيح يقوم به مشاركون في ريعان الصبا - إنه أداء معقد يتخلله أحياناً حوار مفاجئ). وكان على بطل تلينجيت منازلة الأخطبوط وقتله؛ كي يمكن سمك السلمون من العودة إلى الخليج؛ إذ إن حياة العشيرة تعتمد على هذا النوع من السمك. وهكذا يعيد البطل فتح الخليج؛ لكي تقوى العشيرة على مواصلة الحياة. لكن في نهاية القصة يتحول الأخطبوط إلى رمز للولاية ومؤسساتها الفيدرالية، التي تحد من قدرات عشائر تلينجيت على صيد السلمون ووفقاً لتقاليدهم المتوارثة.

تفضي تلك الحكايات والأساطير "المتوارثة" والمستوحاة من أغراض كبار العشيرة -كما عرضت في القاعة السفلى من المتحف - إلى حالات تاريخية محددة ذات معانٍ بارزة في الصراع السياسي المعاصر. وفي هذا السياق يقول واحد من قبائل تلينجيت اليافعين: "سيأتي يومٌ نعود فيه إلى الصيد هناك". ويقول أوستن هاموند - وهو رجل طاعن في السن يمثل عائلة رافين من هينس في ولاية ألاسكا - في سياق معاضدته لما قالته أمي مارفين بأنه يكاد يشعر بانفعالاتها وهي تتحدث، بل أجهش بالبكاء؛ إذ ذكرته حكاية "الخليج المتجمد"، كما يقول: "كيف كان متعوداً على الصيد ونصب الشباك في ذلك المكان بعينه". والآن يطفو ذلك الوحش تحت قوارب صيدنا مرة أخرى، فأنا أسرد تلك الحكاية؛ لأن أرضنا سرقت منا. وإذا جاز التعبير فنحن الآن نسن رماحنا، فالكلمات لها قوة عظمى، أو كما قال.

وشكرته أمي على كلماته المشجعة مشيرة إلى وجوب إحراز كلمات مناسبة . وبعد ذلك أنطلق أوستن هاموند في سرد حكاية عن لحاف صنع لوالده من جلد الأخطبوط (لا يوجد ضمن مقتنيات المتحف)، كما تحدث عن متانته والطاقة المنبعثة منه . ثم أردف موجهاً كلامه إلى الحضور من البيض ؛ إننا حين نحكي لكم كل هذا لنأمل منكم دعمنا ومساندتنا في هذا الشأن .

ثم زودتنا ليديا جورج - وهي عضو في المجلس البلدي للمدينة - بمعلومات كافية عن النزاع الدائر حالياً حول الأرض، مؤكدة ارتباط الأرض بحياة مختلف العشائر في مثل هذه النزاعات . ولكنها حاولت تجنب التعميم حول عشائر "تلينجيت" .

ثم شرع أوستن هاموند في سرد حكاية الغراب الطويلة، كان لحاف والده مبسوطاً أمامه، ودلف في سرد تفاصيل كثيرة عن أنواع عدة من الأسماك، والأوقات المعينة لوفودها إلى الخليج والأنهر، ليتحدث بعد ذلك عن كيفية تحديد الغراب مواضع توافر تلك الكائنات، ليس ذلك فقط بل إنه يحدد كل أنواع السلمون، وقواعد سلوكها وصيدنا لها . ثم يسأل فجأة : لماذا أحكي لكم كل هذا؟ قدم أربعة أشخاص من واشنطن العاصمة إلى اجتماعنا ؛ ليخبرونا أننا استنفدنا كل كمية السلمون المحدد لنا صيده، فما كان مني إلا أن حكيت لهم تلك الحكاية، أي حكاية كيف يعمل الغراب من أجلنا جميعاً هنا وعلى أرضنا .

ثم وضعت سترة موشاة بالخرز على الطاولة . وشرع أوستن هاموند في سرد حكاية من الكتاب المقدس- حكاية غراب تذكرنا بقصة يونس والحوت . ثم أردف قائلاً : ليس لنا تقاليد في الكتابة ؛ مما يساعدنا على الاحتفاظ بنسخ تلك الحكايات مطرزة على ستراتنا ولحفنا، ثم شكر عجوزاً آخر على السماح له بسرد الحكاية، وفيها يطير الغراب عبر مجرى تنفس الحوت ؛ لينصب موقداً له ليشوى عليه سمك السلمون، التي التهمها الحوت . ولكن الغراب لا يستطيع الخروج بعد ذلك ؛ لتتحول القصة المرحة إلى مأساة عظيمة . ثم

توجه هاموند نحو البيض الحاضرين قائلاً لهم: إن صلواتنا تشبه صلوات الغراب، فمن يا ترى سيفتح بطن الحوت، كي يساعدنا على الخروج من ظلماته؟ نحن في حاجة إلى أجدادنا كلهم، فأرضنا قد سلبت منا. أما أطفالنا... فمن يوفر لهم الحماية والعناية؟ ربما كان بوسعكم مد يد العون لنا، ومساعدتنا على تمزيق بطن الحوت. ذلكم هو إحساسي.

ثم يحكي هاموند، في تأثر ظاهر، كيف أصبح وحيداً في وطن عشيرته. ويشرع بعد ذلك بمناداة أجداده وأسلافه؛ ليرفع صوته مغنياً قصيدة نظمها خاله جو رايت، ومضمناً مقاطع منها في كلمته الملحة؛ ليختتمها بالقول: وما دمنا نخسر أراضينا فإنني سأظل أردد هذه الأنشودة.

تبع ذلك العديد من الكلمات والحكايات والتفسيرات ومداخلات مع المتحدثين. وبعد وجبة الغداء كان المزاج السائد أكثر مرحاً؛ ردد المغنون أناشيد حب تخللها شيء من الطرائف الماجنة والتلميحات الجارحة، وكان متاحٌ لأي منا المشاركة في ذلك كله. وأوضح لنا أحد الشبان من تلينجيت أنه في كثير من الاحتفالات والمناسبات يكون هناك جزء مخصص للقضايا الجادة مثل: الخسائر الفادحة، وتذكر الأسلاف، ومنح الألقاب والأسماء، بينما هناك جزء آخر أكثر مرحاً وحبوراً يتضمن الدعابة والفكاهة والتعبير عن حبٍّ بعضنا البعض.

وبينما استمرت هذه المداولات لما يزيد على ثلاثة أيام، كانت المقتنيات من مجموعة راسموسين معروضة على طاولات المتحف أو قابعة في صناديق تخزينها.

تبادلات

خلفت تجربة "مشاورة" الطاعنين في السن من القبائل عند هيئة إدارة متحف بورتلاند للفنون عدداً من المعضلات. فمن وجهة نظر كبار السن - الذين أدلوا بمشورتهم - اتضح أن مجموعة المقتنيات لا ينظر إليها في الأصل بصفتها تحفاً فنية، بل غالباً ما يشار إليها وكأنها "سجلات،" و"تاريخ،" و"تشريع،" لا تنفصل عن أساطير وحكايات محلية تعبر في مضمونها عن دروس أخلاقية ذات مغزى سياسي قوي مرتبط بالأوضاع الراهنة. ومن هذا المنطلق أشير على إدارة المعرض بعرض المقتنيات مصحوبة بأصوات شيوخ العشائر. ويستلزم مطلب كهذا حداً معيناً من الأمانة، فالحكايات والأناشيد المصاحبة للعرض ذات ملكية فكرية محددة سلفاً. وهناك في واقع الأمر شرطٌ مسبقٌ يتعهد الجميع بموجبه على أن أي معلومات كُشفت خلال مرحلة المداولات الاستشارية سيُتحكم فيها مشاركة بين المعرض وشيوخ العشائر. فأثناء المداولات حثت إدارة المعرض في أكثر من مناسبة وبطريقة مباشرة على مراعاة الآتي: نحن هنا نغامر بإفشاء أشياء مهمة لثقتنا فيكم، ومن المهم تسجيلها لمصلحة الأجيال القادمة، فماذا أنتم فاعلون بما وفرناه لكم من معلومات؟ لذا سنظل نراقبكم دوماً[(١)].

كانت هيئة متحف بورتلاند قلقة إلى حد بعيد من أن رعايتهم لمقتنيات راسموسين تشتمل على شرط تبادل اتصالي مع تلك المجتمعات العشائرية التي أصبح فنها وثقافتها

---

(١) يحدثنا تيدلوك Tedlock عن أسلوب زيوني Zuni الحواري في سرد الحكايات فيقول: "لا تكمن مشكلة من يجمع أو يكتب أساطير زيوني (هنا أمين المتحف المستشار) في تقديمها وتفسيرها فقط وكأنها عناصر ممتدة من زمن ومكان بعيدين، وكأن جامعها أو كاتبها قناة توصيل ذات بعد واحد، ولكنها تكمن في تشكلها بين معاصرين له يقيمون على امتداد حدود أمامية لها تاريخ طويل من عبور الحدود في المجيء والذهاب (تشديد مضاف). ويربط جريج ساريس Greg Sarris (1993: 39) بين القضية التي أوردها تيدلوك ونصوص هنود كاليفورنيا الشفوية مؤكداً أن حضور المشاركين في الحوار ورواة الحكايات على صعيد واحد يجعل من تفسير كل حكاية سلسلة في نسق سياق من العلاقات المترابطة.

وتاريخها موضع رهان. ولكن هل في استطاعتهم التوفيق بين أنواع المعاني والشروط المثارة في عبارات شيوخ عشائر تلينجيت وتلك المعاني والشروط المفروضة في سياق متحف "للفنون"؟ وإلى أي مدى يمكنهم زحزحة مركزية التحف الفنية لصالح السرد والتاريخ والسياسة؟ وهل هناك إستراتيجيات تساعد على عرض قناع يمثل في وقت واحد بنية شكلية ذات وظائف تقليدية معينة في حياة عشيرة/ قبيلة، وكغرض يستلهم تاريخ صراع سياسي ما زال قائماً؟ وأي معان ينبغي إبرازها هنا؟ وأي مجموعة تملك قوة فرض ما ينبغي على المعرض اختيار إبرازه؟ وهل على المتحف الآن البحث عن أفراد بعينهم ممن لهم سلطة عشائرية مرتبطة مع مقتنيات القبائل الأخرى الموجودة ضمن المجموعة الحالية، وخاصة من عشائر كواجيولث وهيدا وتسيمشيان؟ وهل في استطاعة المتحف إقامة علاقات ثقة وائتمان مع جميع العشائر والأفراد وثيقي الصلة بهذا الموضوع؟ وإلى أي مدى تعتمد العملية بأسرها على الاتصالات الشخصية الخاصة؟ وكيف تقوى هذه العلاقة على التعامل مع الصراعات الحاصلة داخل الجماعات العشائرية المعاصرة؟ (لم يكن شيوخ تلينجيت الذين حضروا إلى بورتلاند يمثلون جميع العشائر ذات الصلة بالمقتنيات). وما حد كفاية المناقشات والمفاوضات الدائرة هنا؟ وكم عدد المنح المالية التي يستطيع متحف واحد أن يتوقع تلقيها لدعم مثل هذه النشاطات؟ وعلى كل حال لا أستطيع التطرق هنا إلى الحالات الفردية والمؤسساتية الطارئة والتي عملت على تأخير إعادة تنصيب مقتنيات راسموسين الفنية، بل سأكتفي بالقول: إن الخيارات التي أثارها شيوخ العشائر ما زالت موضع جدل، ولم يستجبْ بعد لمنحتهم (وتحديهم)[٢].

وفي حين أخذ الاجتماع في التقدم، أصبحت القاعة السفلى من متحف بورتلاند للفنون أكثر من مكان للتشاور والبحث، لقد أصبحت نقطة تواصل واحتكاك. وهنا

(٢) ولمراجعة حالة أخرى من حالات تلاقي شيوخ السكان الأصليين وموادهم التراثية التقليدية مع أمناء المتاحف وذلك في ساحة مخازن المتاحف يمكن الرجوع إلى جونيتس Jonaitis (1991: 66-69).

استعير المصطلح من ماري لويس برات Mary L. Pratt . ففي كتابها الشهير عيون إمبراطورية : الرحلة والعبور الثقافي Imperial Eyes: Travel and Transculturation (6-7)، حيث عرفت "منطقة الاحتكاك" contact zone بأنها "فضاء المجابهات الاستعمارية، ذلك الموضع الذي تحتك فيه مباشرة شعوب تفصلها الجغرافيا والتاريخ عن بعضها البعض، فيقيمون علاقات متواصلة، ولكنها تشمل حالات من القسر والإجبار، وحالات من عدم المساواة المتطرفة والصراع القاسي المستعصي على الحل" . وبعكس مصطلح "الحدود الأمامية" ، الذي عادة ما "يؤطر ضمن منظور التوسع الأوروبي (فالحدود الأمامية هي أمامية بالنسبة لأوروبا)" ، يأتي مصطلح "منطقة الاحتكاك" : بمثابة محاولة استشهاد برعايا يجمعهم العيش معاً في زمان ومكان كانا مفصولين سابقاً بفعل عوامل جغرافية وتاريخية ؛ مما جعل مسارات حياتهم الآن متقاطعة .

وحين أستعملُ مصطلح "الاحتكاك" هنا، فإنني أهدف إلى إبراز أبعاد التداخل الآني المتولد عن المواجهة الاستعمارية، والتي طالما أهملت أو كبتت جراء تفسيرات الإخضاع والسيطرة المسهبة، يبرز منظور "الاحتكاك" كيف يتشكل مفهوم الرعايا من خلال علاقاتهم مع بعضهم البعض. إنه مفهوم يؤكد العيش الآني معاً، والتفاعل من خلال الترابط والتكاتف في الممارسات اليومية، وإن كان كل ذلك يتم في ظل علاقات سلطوية تفتقر إلى التوازن.

وحين ينظر إلى المتاحف بوصفها مناطق احتكاك، فإن بنيتها التنظيمية المعتمدة على تجميع المقتنيات غالباً ما تتحول إلى علاقات تاريخية وسياسية مستمرة، تغذيها طاقة شحن مستمدة من عوامل شد وإقصاء متبادلة. وهنا يؤدي البناء التنظيمي للمتحف بصفته مكان تجميع المقتنيات دوراً مماثلاً للحدود الأمامية عند برات. ويفترض في هذه الحالة وجود مركز وتخوم، حيث يصبح المركز نقطة تجميع، وتصبح التخوم مناطق اكتشاف. والمتحف

عادة ما يوجد في مدن حضرية مركزية؛ مما يجعله وجهة تاريخية للمنتجات الثقافية، والتي يضمها، ويرممها على نحو سلطوي ثم يعنى بها ويفسر معانيها(٣).

لم يكن ما ظهر في قاعة متحف بورتلاند السفلى مختزلاً في نصائح عن عمليات التجميع أو إعطاء معلومات عنها، فهناك شيء ما يتعدى الاستشارة، أي: أن هناك رسالة وصلت وأديت في إطار تواصل تاريخي مستمر. فتاريخ تلينجيت - كما استعيد في قاعة المتحف السفلى - لم يوضح أو يوضعْ في سياق مع مقتنيات مجموعة راسموسين. بل إن المقتنيات حرضت على استعادة قصص من الصراع المتواصل. كان هذا التحريض، وخاصة من وجهة نظر المتحف الجامع وأمنائه، عبارة عن تاريخ من التصدع يستحيل احتواؤه بمجرد تهيئة سياق عشائري سابق للمقتنيات. فقد نوشد المتحف بمراعاة مسؤوليته في احتضان مقتنيات العشيرة. (لم تكن إعادة المقتنيات عندئذ قضية ملحة وصريحة). كما نوشدت هيئة المتحف أن تكون مسؤولة مسؤولية تتجاوز مجرد الحفاظ على المقتنيات، فقد استحثت لأن تقوم مقام عشائر تلينجيت، وأن لا تكتفي بمجرد تقديم تاريخ المقتنيات القبلية على نحو متكامل ودقيق. ومن هذا المنطلق نودي على نوع من التبادلية، ولكن في صورة مغايرة للتساهل المتبادل من الأخذ والعطاء، والتي ربما أدت إلى لقاء عقول نهائي، أو

(٣) وفي مكان آخر أطلقت على هذه البنية الخاصة بتسطيح الزمن كرونوتوب (الزمكانية) Chronotope وذلك اقتداء بباختين (Clifford, 1988: 236)، ولكن هذه البنية أصبحت الآن موضع شك في أوساط ممارسي الفن في عالم "الأطراف". ففي مناقشة معمقة لأعمال الفنان التشيلي يوجينو ديتبورن Eugeno Dittborn، تتبع نيلي ريتشارد Nelly Richard المسافات وساحات العبور المختلفة والعقبات، التي تصادفها الأعمال الفنية وهي في طريقها إلى وأثناء عرضها في متاحف المراكز الكبرى، وتعد جميعها مسارات تتسق فيها وتضطرب العلاقات الجيوسياسية بين المراكز والأطراف. يسجل ديتبورن كل مسارات أعماله وذلك من خلال إرسالها في مظاريف كبيرة إلى متاحف بعيدة، وتصبح حالات طيها وثنيها شواهد على تنقلاتها وعبورها، بل إنها تصبح جزءاً من الأعمال ذاتها التي هي في حالة عبور دائم فيما بين ساحات المتاحف المختلفة وعبرها. وهكذا تلفت أعمال ديتبورن الانتباه إلى ذاكرة ومسافات فضائية مسيسة وغير متزامنة (Dittborn, 1993). راجع أيضاً -Charlotte Town Send Gault (1995: 92)، حيث يناقش كيف سجل أول معرض لأعمال فناني سكان كندا الأصليين في معرض كندا الوطني مسافة حاسمة فصلت بين بعض عناصر الأمة والمتحف وذلك في لحظة من لحظات التضامن الوطني.

اجتماع ربما أدى إلى محو التناقضات الصارخة، والمتمثلة في اختلال توازن القوى المتواصل في إطار علاقات التواصل الحالية.

وقبل استجلاء أمر هذه التبادلية المختلة التوازن، فإن من المهم إدراك حدود المنظور التواصلي الذي أحاول إيضاحه هنا. من المؤكد مثلاً أن شيئاً مما حصل في بورتلاند لم يكن مقتصراً أساساً على نقاط الاحتكاك أو التواصل فقط. فبعض الأغاني والخطب والحكايات والمحادثات كانت مجرد أنواع من الأداء المتعارف عليه بين عشائر تلينجيت، ولم تكن موجهة أصلاً إلى هيئة المتحف وآلات تصويرهم - ما الذي يمكن عمله لو وجه الخطاب إلى المقتنيات ذاتها، (هذا البعد كان إلى حد بعيد غامضاً بالنسبة لي وخاصة من موقعي الهامشي هنا). علاوة على ذلك، ومن منطلق أن المرء لا يمكنه الفصل بين تاريخ ضياع الممتلكات والشتات وعودة الارتباط بها، ومعاني ودلالات تلك الأقنعة والطبول والأزياء المعروضة أمام شيوخ العشيرة الطاعنين في السن، فمن الخطأ بمكان اختزال معاني المقتنيات التقليدية وتلك المشاعر والأحاسيس التي ما زالت تثيرها في نفوسهم إلى مجرد ردود فعل أثارها "التواصل أو الاحتكاك". فإذا ما استدعى قناع ما صورة جد أو حكاية قديمة، فإن ذلك ينبغي أن يضم أيضاً أحاسيس ومشاعر بالفقدان والصراع. ولكنها أيضاً ينبغي أن تفضي إلى شعور قوي بالاستمرارية والتلاحم. وحين نقول: إن ذاكرة السكان الأصليين (آخذين في الحسبان تاريخ التجربة الاستعمارية) لابد أن تتأثر بأنواع تاريخ تجارب الاحتكاك والتواصل لا يعني القول أن تلك التجارب التاريخية تحدد أو تغطي تغطية كاملة ما تحويه تلك الذاكرة الجمعية. فالحضور العشائري عبارة عن نسيج تمتد خطوطه إلى ما قبل (وبعد) مواجهة المجتمعات البيضاء - وهي مواجهة ربما بدت بلا نهاية ولكنها في واقع الأمر متقطعة ومن بعض الوجوه قابلة للإنهاء(٤).

---

(٤) يعد أحد أهداف حركات "الاستقلال" المعاصرة تأكيد ضرورة القضاء على هذه الممارسات في نقاط إستراتيجية عدة مثل: ملكية الأرض، والسيادة على الموروثات. إلا إن الاستقلال الاقتصادي والثقافي التام ليس خياراً واقعياً، ولكن الهدف هو الحصول على قاعدة نفوذ يتم من خلالها ممارسة بعض السيادة الفعلية على عمليات التفاعل المستمرة.

ومن المؤكد أن المقتنيات القديمة تستدعي حالات أخرى من التاريخ (الذكريات، الآمال، التقاليد الشفوية أو السمعية، والتعلق بالأرض). غير أن ما حصل في منطقة الاحتكاك وفي القاعة السفلى من متحف بورتلاند قد ركز في معان وجهت إلى مستمعين بيض، وكانت في مجملها ذات بعد علائقي: "هذا هو ما ألهمتنا المقتنيات قوله عن تاريخنا المشترك، ونحن نتقبل بطرائق مختلفة مرامي وأهداف المسؤولية والتبادلية المتواصلة دوماً".

وبما أن مفهوم التبادلية هنا يحمل دلالات حاسمة، فلن يفهم بطرائق متماثلة عند جميع الشعوب المنتمية إلى ثقافات مختلفة والغارقة في علاقات قوة تفتقر إلى التوازن. فالتبادل كما ورد في مطالب تلينجيت للمساعدة لم يكن- مثل ما هو حاصل في المبادلات التجارية - مقصوراً على هدف واحد، مثل: الدفع الفوري والمغادرة دون رجوع. بل إن الهدف كان هو التحدي، ومن ثم التفاوض على تقنين العلاقة القائمة. ولذا لا يمكن للمتحف تملك مقتنيات راسموسين تماماً وعلى أي نحو بيعت واشتريت سواء بمقابل مجز أو دون مقابل. فهي تحتل مواقع أشياء تخضع للتفاوض التاريخي، وهي مناسبات للإبقاء على تواصل دائم الاستمرار.

*****

كنت ناقشت في الفصل السادس - ومن منظور تواصلي - فضاء احتله متحف آخر مع تطبيقاته. وهناك قُدِّم متحف البشرية في لندن وكأنه ما زال غارقاً في شراك علاقات شديدة التعقيد مفتقرة إلى التوازن في جانبها الذي يخص مجموعات وأفراداً من مرتفعات غينيا الجديدة. وتبين لنا أن هيئة المتحف تود قطع أي علاقة ارتباط إلزامية مع سكان واغي، الذين ملأت ردهات المتحف نماذج من ثقافتهم وتاريخهم، وإن كان ذلك لا يعكس ضرورة رغبة أمين المتحف/ الأثنوغرافي مايكل أوهانلون. ومع ذلك فهناك ملامح تفصح عن وجهة نظر سكان واغي، أو بعض منهم على الأقل، حول ما ينبغي أن تكون عليه هذه الصفقة التبادلية، والتي توحي بفهم سياسي مختلف لهذه العلاقة المستمرة.

و "التبادلية" معيار للتعامل العادل، وهي هنا مصطلح ترجمي يعتمد معناه على مواقف معينة من التواصل والاحتكاك. ولذا ينبغي مراعاة سياقات المصطلح المختلفة، ومراعاة مواضع القوى التي ينطلق منها في تأكيد دلالاته. وتلك هي الاختلافات المكانية والدلالية، التي شكلت القضية الرئيسة في القاعة السفلى من متحف بورتلاند.

تقيم الجماعات المنفصلة عن بعضها البعض تاريخياً وجغرافياً علاقات دائمة حين تلتقي في مناطق الاحتكاك والتواصل، كما تخبرنا برات. وهي ليست علاقات تقام على المساواة حتى لو كانت هناك حالات من الاستغلال المتبادل والاستيلاء على حقوق الآخرين[٥]. وكما لحظنا من قبل، فقد تكون فرضيات العلاقة نفسها - كالمقايضة والعدالة والتبادلية - موضع صراع وتفاوض. هذا بالإضافة إلى أن مناطق التواصل تنشأ عن حالات تنقل الناس من الجانبين، ولا يقتصر ذلك على تنقل السلع والرسائل والأموال ولا الأغراض المختلفة. ومع بعد المسافة الفاصلة بين غينيا الجديدة ولندن، إلا أن تعاون سكان واغي مع أوهانلون في جهده لتجميع عينات تمثل "ثقافتهم المادية" في متحف البشرية كان عندهم شعور عميق بالارتباط وأن لهم حق الزيارة والتواصل. بل كانوا يظنون إعداد جولة خاصة بهم لزيارة لندن مثلما حصل منذ سنوات عدة لفرقة رقص شعبية من جيرانهم في جبال هيجن. وعلى الأقل فإن هناك أفراداً من واغي نوَوا استغلال منطقة الاحتكاك الجديدة بين لندن والمرتفعات لأغراض خاصة بهم. ووجد أوهانلون نفسه مجبراً على إعلامهم بعدم وجود تفويض من هيئة المتحف يخوله دفع تكاليف سفرهم إلى لندن. ولذا تحدد الاختلافات في السلطة والتحكم ووضع الميزانيات المالية من له أحقية تجميع التحف وممن وأين تجمع.

---

(٥) يناقش فرد مييرز Fred Meyers (1994) في ثنايا كتابته عن سكان أستراليا الأصليين في المشهد الفني في نيويورك قضية كون البينية الثقافية Intercultural الجديدة تتشكل من خلال عروض الأداء الثقافي المرتبط بالمتاحف عروض أدائية يكون للمشاركين فيها أهداف مختلفة يأملون تحقيقها من خلال هذه التفاعلات.

هناك جامعة ستانفورد بولاية كاليفورنيا التي تبعد أيضاً عن مرتفعات غينيا الجديدة ومع ذلك كانت مؤخراً موضعاً أقيمت عليه علاقات تواصل واحتكاك من نوع آخر، فقد قدم من مرتفعات غينيا الجديدة عدد من النحاتين لزيارة بالو والتو بهدف نحت حديقة وإنشائها تقام على أرض الجامعة. وكان هذا المشروع قد نظم بوساطة طالب أنثروبولوجيا يدعى جيم ميسون؛ مما توافر له من مال يسير وبعض التبرعات والهبات. وحين وصول مجموعة النحاتين إلى حرم الجماعة احتلوا ركناً تغطيه أشجار كثيفة في وسط الجامعة وشرعوا في تنفيذ المشروع. وخلال صيف عام 1994م تمكنوا من تحويل جذوع أشجار جلبوها معهم من غينيا الجديدة وبعض الصخور الرخوة من نيفادا إلى تماثيل بشرية مقرونة بصور بعض الحيوانات والتصاميم الخيالية. وكان مكان عملهم مفتوحاً لمن أراد النظر من العابرين، بل إنه غالباً ما يتحول كل مساء جمعة إلى موضع احتفال يقدم فيه اللحم المشوي بينما تعزف الطبول ويشجع الحاضرون على الرقص الشعبي، ويدعون إلى رسم نقوش ملونة على وجوهم. حتى إن فناني غينيا الجديدة أخذوا في تعليم سكان بالو والتو كيف يرسمون التحف ويصممونها. وهكذا قدم عدد كبير كل نهاية أسبوع إما لمشاهدة هذا الحدث أو لتعلم الرسم والمشاركة في الطقوس الاحتفالية.

وحينما زرت الموقع في عام 1994م كان الفنانون قد عادوا إلى المرتفعات تاركين خلفهم "حديقة غينيا الجديدة لفنون النحت" New Guinea Sculpture Garden وتتكون من عشرات جذوع الشجر المنقوشة وصخور منحوتة وُزِّعت بين الأشجار، وربطت جذوع الشجر (بكابلات) للحفاظ عليها من السرقة وللمحافظة عليها من المطر غُطيت بأغطية بلاستيكية شفافة. بينما توزع على الزوار ورقة صغيرة تعلمهم أن المشروع في حاجة إلى 40,000$ وذلك لتنصيب الموقع وتهيئته، ومنها 10,000$ ستذهب لتغطية تكاليف السفر من وإلى غينيا الجديدة، 250$ لبعض النباتات، و100$ للإضاءة و25$ مصارف متفرقة للفنانين. وحين شرعت في كتابة هذا الموضع - مر عام على المشروع - بدأت الحديقة في التكامل، حيث قام متطوعون بنصب الأعمدة على قواعد مصنوعة من الإسمنت، ونصبت

الصخور المنحوتة في مواضعها. واتبع أسلوب غينيا الجديدة في تهيئة الحدائق حيث شيدت هضاب وزرعت أشجار مختلفة هنا وهناك، وكون من الأعمدة الكبيرة "منزل الأرواح"، وتناثرت حوله أعمدة خشبية تحمل رسومات ونقوشاً لامعة تحف بها أجراس قرصية.

وللعملية التفاعلية في حديقة غينيا الجديدة أهمية توازي أهمية المنتج الفني أو الثقافي وتجميعه. ومع أن هناك تقاليد غربية طويلة تتعمد جلب نماذج بشرية غريبة لعرضها في المتاحف الغربية وحدائق الحيوانات والمعارض الدولية، لكنه لم ينظر إلى نحاتي ستانفورد من حيث هم نماذج عرض، بل قدموا بوصفهم فنانين متمرسين في عالم الفن، وليس بصفتهم سكاناً محليين من غينيا الجديدة. وكان طبيعياً أن تترك للزوار حرية عدهم حالات غرائبية، لكن ذلك مناقض لروح المشروع ككل، والذي دعا زواره إلى المساهمة المالية والشخصية في تشييد الحديقة. أما الفنانون القادمون من غينيا فكانت لهم حرية متابعة مغامراتهم الشخصية، وتنمية سمعة مميزة لهم، وتنمية معلوماتهم، والتمتع بالزيارة بينما تمكنوا من التواصل مع غينيا الجديدة من خلال الاتصال الهاتفي. كما تمكنوا من تكوين صداقات جديدة مع جماعات متنوعة من ستانفورد. وهيأ لهم زيارة ديزني لاند ومعهد إيسالين ورفه عنهم رجال الإطفاء المحليون، ودعوا لزيارة الكنيسة الكاثوليكية في أوكلاند. وحين حل رحيلهم حضر المئات إلى المطار لتوديعهم. وخطط لرحلات متبادلة مستقبلاً. يقول زائر للحديقة: إنها "تشبه معجزة هبطت من الفضاء الخارجي لتحل بين أفراد مجتمع من البيض من الطبقة الوسطى العالية"، وقال أحد النحاتين: "جميع الناس الذين حضروا كانوا طيبين وسعداء لرؤيتنا، وقد جلبوا لنا الطعام" (Koh, 1994: 2B).

نستطيع حالياً تأجيل الحديث عن قضية ملكية واستعمال الحديقة رغم أهميتها ونتحدث بدلاً من ذلك عن عملية التفاعل مع وكيف سُهِّل لنا تناول سلسلة من العلاقات المختلفة عن ما هو سائد في سياقات التجميع والعرض. يصف ريتشارد كورين Richard Kurin (1991) ظاهرة مماثلة حدثت أثناء عرضين/ أداءين أقيما في السوق المركزي في

العاصمة واشنطن بوصفها جزءًا من مهرجان الهند لعام 1985م، وحمل الحدثان العنوانين الآتيين: "Aditi: A Celebration of life" و"Mela: An Indian Fair". وقد جلب العرض الأول فنانين مهرة ومؤدين من الريف الهندي لتقديم فنونهم في المتحف الوطني للتاريخ الطبيعي، بينما كان العرض الثاني عبارة "عن احتفال يشمل تقديم طقوس، وحرف، وأعمال مسرحية، وأطعمة وبضائع تعكس تقاليد هندية من مختلف الأقاليم" (319). يفصل كورين في كتابه العديد من الطرائق التي شكل ووسع من خلالها الفنانون والمؤدون مساحات "عروضهم". وغطى أيضاً مختلف الاهتمامات السياسية المتعلقة بهذا الحدث سواء ما كان منها يهم معهد سيمشسونيان أو الحكومة الهندية أو مؤدي العروض في الشوارع من الهنود ذاتهم، والذين استغلوا الاهتمام الذي حظوا به في واشنطن لحث السلطات السياسية لمراجعة قوانين التسول المجحفة في حق الفنانين الشعبيين، وطالبوا في بعض الحالات الحصول على أملاك عقارية. ويوحي وصف كورين لما حصل في السوق المركزي بواشنطن بفضاء مثالي من التداخل والأداء الارتجالي في إطار من الطبقية ونظام الطوائف السائد في السياسة الهندية مقترناً بتسليع تقاليد وثقافة الفنون الشعبية في فضاء السوق الجيوسياسي للاحتفالات القومية. ووجد المهاجرون الهنود في أمريكا أنفسهم متعاطفين مع احتفالات الشارع "السوقية" والتي ربما تجنبوها لو كانوا في الهند، ولما قاموا بترجمتها وتبنيها ودعمها كما فعلوا في واشنطن. بل إن السلم الطبقي والطائفي سطح ولو مؤقتاً وحلت محله المساواة الطبقية حين دعي المؤدون إلى منازل المهاجرين لتناول الطعام. وهذا أدى إلى تنشيط العناية بتنوع الثقافات الهندية المهمشة وإجلالها. كما أن المتحف الراعي لهذه الفعالية قد اضطر إلى تعديل أساليب الموضعة السائدة في عروضهم كي يتكيف مع رغبات الزوار الذين لم يروا في العرض سوى عرض كأي عرض آخر ولكنه كان الآن في السوق المركزي في واشنطن العاصمة. وبصفته منظماً للمعرض، فقد وجد كورين نفسه منقسماً بين تلبية مطالب المؤدين ومتطلبات المؤسسة الراعية لهذا الحدث. حتى إن تعليماته اليومية لمؤدي دور القرود من ميلا بعدم البقاء على الأشجار كي لا

يعتقلهم رجال الأمن، "لم تفهم على أنها تحذير جاد أو أنها تعليمات إخراج مسرحي، ولكنها فهمت بصفتها عبارات واضحة تضاف إلى الأداء المسرحي، وتهدف إلى متعة المشاهدين" (324)(٦).

حالات من الاستغلال

من المهم الإبقاء على إمكانات تقويض وتبادل المصالح (أو تبادل الاستغلال الحميد نسبياً) في حالة صراع مع العروض "الغرائبية" ذات التاريخ الطويل في الغرب. ويمدنا هذا التاريخ بسياق ينتفي فيه توازن القوى ويظهر ضمنه أو مضاداً له النشاط التواصلي من ترحال وعرض وتفسير ونحوها. ويتحكم قالب أيديولوجي نشط في عملية فهم الشعوب "البدائية" في الأوساط "المتحضرة". فكما اكتشف فوسكو وجيلرمو جوميز- بينا Fusco and Guillermo Gomez-Pena عندما قدما هجاء مسرحيًا عريضًا حبسا فيه هنوداً أمريكيين لم "يكتشفوا بعد" داخل قفص ذهبي، ولكن بعض مشاهدي العرض عدوا ذلك حقيقة واقعية. واتضح لفوسكو Fusco (1994) أن هناك "تاريخًا آخر" للعروض المسرحية المعنية بما له من بعد عبر ثقافي بدأ بمختطفي أرواكس لكولومبس وآكلي لحوم البشر لمونتين وانتهاء بـ"قرى" و"شوارع" العروض العالمية، مروراً بـ"آشي" في متحف الأنثروبولوجيا بجامعة كاليفورنيا بيركلي. واستنتجت أن هذا التاريخ في مجمله يشمل كثيراً أو قليلاً من الأداء القسري للهوية: استعراض السكان "المحليين" في الأفلام الوثائقية وتحويلهم إلى مشاهد

(٦) ينتقد كل من ريتشارد بومان وباتريشيا سوين (Richard Bauman and Patricia Sawin (1991: 312، وذلك في أسلوب مماثل، النزعة نحو عدّ المشاركين في عروض الحياة الشعبية بمثابة مواد عرض جامدة. وصوروهم بمثابة "ممثلين فاعلين لهم قدرة على التكيف مع ما يقدمونه ونقده وتشكيله على نحو احترافي. بل هم يفكرون دوماً فيما ينبغي أن يفعلوه أو يقدموه ضمن عروض الاحتفال بالحياة الشعبية، وهم دوماً منهمكون في نقاش محتدم مع أنساق وقوى النفوذ من حولهم، وغالباً ما يبدون مقاومة ضارية، وإن تكون في أسلوب مرح، وخاصة عندما يشعرون أن الآخرين يستخفون بحس انتمائهم القومي واحترامهم لذاتهم".

وفرجة، أو تجميع التحف "الأصلية" من بلدان العالم الثالث وعرضها (وأحياناً الفنانين ذاتهم) كما حصل في معرض "Les Magiciens de la Terre" في باريس. أصبحت المعارض مناطق تواصل واحتكاك حيث تخلق الجراثيم طرقها الخاصة للارتباط(٧). هناك بالطبع كتابات متزايدة أخذت في توفير تفاصيل مهمة عن تاريخ هذه العروض الكثيفة والمتصلة وذلك في سياق التواصل الثقافي (Rydell, 1984; Bradford and Blume, 1992; Corbey, 1993; Fusco, 1995). وتظهر معظم هذه الدارسات العنصرية، أو في أفضل الحالات شيئاً من التواضع الأبوي الزائف، والتي تسود مشاهد الفرجة الاستعراضية في تقديمها لنماذج غرائبية خرساء من أجل جذب جماهير غفيرة يدفعها حب الاستطلاع لمثل هذه العروض. وهذه نماذج مهينة جسدياً وأخلاقياً، وينتج عنها غالباً موت النموذج المعروض.

ومع ذلك فإن التركيز الشامل والمناسب في القسر والاستغلال، وإساءة الفهم لا يفي تماماً بتغطية شبكة العناصر المتداخلة في عملية الترحال والمواجهات الناتجة عنه(٨). فهذا مونتين- مثلاً - قد استمد ما هو أكثر من الاحتكاك العرقي من خلال لقائه مع قبائل

---

(٧) يذكرنا بروس مانهيم Bruce Mannheim في تأمل معقد عن فوسكو وجوميز - بينا بالوقائع المادية لعمليات الاختطاف، والعمل الإجباري والذي يشكل قاعدة رد فعل تأسست منذ زمن بعيد: الحكايات المحلية السائدة في أمريكا اللاتينية وأفريقيا عن الأوربيين بوصفهم خاطفي بشر (نشالي جثث Body snatchers).

(٨) حقيقة إن تحليل السيطرة الغربية في إطار عروض الثقافات الغرائبية (Exotics) قد تصير ذاتها تحليلات إجمالية تتغاضى عن الكثير من تفاصيل الاختلافات. تقع مناقشة ريموند كوربي Raymond Corbey القيمة في هذه الورطة وخاصة عندما تصر على وجود تشابه قوي بين العروض الاستعمارية وعرض تو ماوري Te Maori عام 1984م في مدينة نيويورك، والذي حضره قوم ماوري (Corbey, 1993: 359). فربما رأى زوار المعرض في أناشيد وأهازيج ماوري في المتحف نوعاً من أنواع التقاليد القديمة التي ما زالت مستمرة. غير أن أهداف ماوري من العروض إضافة إلى شبكة من السياسات العشائرية والحكومية والمتحفية المحيطة بالعرض عكست قطيعة مع الماضي وتقاليده المتوارثة. ويقع كوكو فوسكو في الفخ نفسه؛ وذلك بالتجاوز السريع من مثال إشي Ishi في المتحف الأنثروبولوجي إلى "مثال آخر أقل شهرة": حالة المكسيكيين الذين اعتقلوا بوساطة الانفصاليين الأنجلوتكساسيين، الذين عرضوهم في الأسواق العامة مكبلين في أقفاص، وتركوهم يتضورون جوعاً (Fusco, 1995: 41).

تيوبنامبا Tupinamba, Rouen في ريون . وحتى المواجهات المتسمة بمركزية العرقية ، وكل المواجهات هي على هذا المنوال إلى حد ما ، تستطيع أن تنتج تأملاً ذاتياً ونقداً ثقافياً . ومن الصعوبة بمكان اكتشاف التأملات النقدية للرحالة "الغرائبيين" ؛ وذلك نظراً لقلة السجلات ومحدودية التعبير عن هذه القضايا في السجلات المتوافرة لدينا ، والتي تقتصر على تعبير مستقل عن سلوكيات الرحالة . وبما أن هؤلاء الرحالة يعاملون وكأنهم نماذج سلبية (أو ضحايا) ، فإن وجهات نظرهم نادراً ما تدخل في السجلات التاريخية . أما حالات "سرد وقوعهم في الأسر" فإنها ما زالت في انتظار من يكتشفها أو يجمعها من قصاصات التاريخ(٩) . هناك أناس قدموا أنفسهم لمشاريع الاستكشاف والمغامرة التجارية طواعية لأسباب عدة من ضمنها الخوف ، والفاقة ، وحب الاستطلاع ، والرغبة في المغامرة ، وطلب القوة والسلطان . كان بعض من الذين عرضوا في الساحات الأوروبية ، والمتاحف ، والاحتفالات وحدائق الحيوانات قد اختطفوا ، وكان سفرهم إلى أوروبا عنوة دون رضاهم ، وفي بعض الحالات استعمل خليط من القسر والاختيار الطوعي .

---

(٩) تقرب بولين تورنر-سترونج (1992) Pauline Turner-Strong هذه السرديات المفقودة على نحو واضح . ومع أنها أثارت قضايا مهمة ، فإن شواهدها عن تجارب الهنود الحمر في أوروبا ما زالت غير منتظمة . وكان استعمالها لتقاليد السرد الشفوي خصوصاً أسطورة وامبانواج Wampanoag عن الدخيل الأوروبي بصفته طائراً يأكل لحوم البشر شديدة الإثارة مغرية وذات أهمية خاصة . ويتوافر الآن توثيق أفضل لمغامرات الرحالة المعاصرين على الرغم من أن المعلومات الموثقة عن وجهات نظرهم المعقدة ما زالت سطحية وناقصة . ويحث كوربي Corbey (1993: 348-352) على أهمية العناية بتجارب السكان الأصليين في العروض الأوربية الأثنوغرافية والتي ما زالت تحظى بعناية محدودة . ولعل الاستثناء الوحيد هنا هو القصة التي يحكيها سيوكس بلاك إلك عن رحلته إلى أوروبا برفقة عرض ويلد وست لبفلو بل (Black Elk, 1979) . وهنا يمكن الرجوع إلى مذكرات Inuit in Germany (Taylor, 1981) . ويحتوي الوصف الذي قدمه برادفورد وبلوم (1992) Bradford and Blume لأوتا بينجا ، ذلك القزم الذي عرض في مهرجان سانت لويس العالمي ، على أوصاف مثيرة للاهتمام ، وإن كانت تأملية إلى حد ما ، لشعور الأقزام بانتهاك حقوق الضيافة وكيف استغلوا أسلوب المحاكاة الهزلية وفن الدعابة لقلب الطاولة على مشاهديهم .

كتب ريموند كوربي ما يأتي: "أخبرني أحد زملائي، الذي نشأ في برلين ما بعد الحرب، عن دهشته عندما كان صبياً، وشاهد أفريقياً يرتدي زياً أوروبياً، جالساً في الحافلة يدخن، رغم أنه شاهده قبل ساعات من ذلك في زي أفريقي في أحد المعارض" (Corbey, 1993: 344). والدهشة هنا - وربما رافقها شعور بالخديعة - هي ردة فعل مناسبة من شخص تعود أن يشاهد عروضاً عن البدائية مخرجة بإتقان. ولكن ما موقف الأفريقي نحو التحرك بين عرض عنصري/ عرقي وعربات النقل الشعبية؟ وهل هناك معاناة في تمثيل دور الأفريقي "البدائي"؟ وهل هذا نوع من الهجاء؟ أم هل هو مصدر فخر واعتزاز؟ أم هل هو مجرد عمل يؤديه؟ أم هل هي هذه العناصر مجتمعة؟ وربما أكثر؟ ويعتمد الجواب المناسب عن هذه الأسئلة على معرفة التاريخ الفردي وعلاقات القوى الخاصة والتي يعمل ضمن دائرتها. ولا تتوافر في معظم الحالات تفاصيل كافية. ومع ذلك يوجد هناك توثيق يوضح تجربة حولت فيها ثقافة وطنية إلى استعراض مسرحي مدهش، وهي تجربة تمكن المرء من فهم العلاقات الاجتماعية والاستثمارات المختلفة فيها.

وفي عام 1914م صنع مصور هنود شمال أمريكا، إدوارد كورتيس Edward Curtis، فيلماً طويلاً رثائياً سماه In the Land of the Headhunters. وخلال عمله في جزيرة فانكوفر الشمالية استأجر كورتيس عدداً كبيراً من هنود قبائل كواكيولت؛ ليمثلوا في حكاية عن الحياة في الساحل الشمالي في زمن ما قبل الاحتكاك مع الآخر، وتأتي هذه الحكاية مدعومة برومانسية صبي يقابل صبية، والسحرة الأشرار، والأقنعة، وقوارب الحرب، والرؤوس المقطوعة عن الأجساد. وبمساعدة من السلطات المحلية، وخاصة من جورج هنت مساعد فرانز بواس الرئيس، بُذل جهد كبير لإعادة إحياء مشاهد من التقاليد المحلية الأصيلة شملت تحفاً ورقصات واحتفاليات محلية. وتسجل مكلوهان T. C. McLuhan في فيلمها The Shadow Catcher والمنتج عام 1975م ذكريات ثلاثة من المسنين الذين شاركوا في فيلم كورتيس لإعادة إحياء الثقافة المحلية.

وما زالوا يتذكرون أن تلك التجربة كانت شائقة حيث لبسوا وتصرفوا وفقاً لأساليب الحياة القديمة، مما جعل الكل يمضون وقتاً سعيداً. وأكدت ما ذهبوا إليه محادثة بيل هولم Bill Holm مع المعمرين الذين شاركوا في فيلم كورتيس وذلك في إعادة ترميمه التي تمت عام 1967م (Holm and Quimby, 1980).

ومن وجهة نظر مهمة استغل هنود قبائل كواكيولت من قبل كورتيس؛ حيث جعلهم يمثلون صورة نمطية من أنفسهم ليستهلكها البيض وكأنها سلعة. ولعل عبارة "صائدي الرؤوس" قصد منها الإثارة، وهي تشير بوضوح إلى الجدلية التي أثارها فوسكو عن العنف الذي لا يمكن تجنبه في مثل هذه المشاريع. وربما تساءل المرء: هل كان الفيلم ناجحاً؟ وكم من عائداته وجدت طريقها إلى جزيرة شمالي فانكوفر؟ ولكن من وجهة نظر أخرى لا تقل أهمية عن سابقتها، نجد أن العلاقات هنا لا يمكن أن تكون استغلالية. فالمشاركون في "صائدي الرؤوس" كسبوا بعض المال، واستمتعوا بمشاركتهم في هذا العمل. فلبسوا عن رغبة وطواعية الشعر المستعار، وحلقوا شواربهم، ووضعوا حلق الزينة في أنوفهم. وكانوا يعلمون أن تصور كورتيس لتقاليدهم- رغم إثارتها - كانت شديدة الإجلال لهم. أما الاستعراضات المثيرة فهي على أي حال جزء من ثقافة كواكيولت، ولا يعدو ما فعله كورتيس إلا أنه حصل على كنز ثمين من تمثيل التقاليد الغنية. وعلاوة على ذلك، فقد أدّى جورج هنت ذاته دوراً مهماً في هذه العملية حيث فسر التقاليد المحلية، وحصل على الممثلين المناسبين، وجمع الملابس والمعدات الأخرى اللازمة لهذا الاستعراض. أما اللقطات المعبِّرة عن الفيلم فهي تصور كورتيس خلف عدسة آلة التصوير وبجانبه هنت يحمل لاقطاً (ميكرفونا) ويوجه الممثلين (Holm and Quimby, 1980: 57-61). ووفقاً للمعايير المحلية، وضمن السياق السابق على مرحلة التبادل التجاري والتواصل الأثنوغرافي، كان كورتيس عادلاً في تعامله مع المجتمعات التي عمل على تحريكها لصناعة فيلمه التاريخي. ويبدو أن اهتمامه بثقافة "تتلاشى" يتقاطع على نحو غني مع اهتمام

السكان المحليين ذاتهم بأسلوب حياة عرفها بعضهم عن طريق آبائهم وأجدادهم وما زالوا يشعرون باستمرارها عبر أزمنة متغيرة[١٠].

ومن هذا المنطلق تغدو مسرحة المشاهد الثقافية للفرجة عملية تواصل معقدة ذات نصوص مسرحية مختلفة يدور النقاش حولها بين متعهدي حفلات ووسطاء وممثلين. ومن الطبيعي أن يختلف فيلم كورتيس تماماً عن العروض المتنقلة، والتي تميل إلى كونها تفرض فرضاً وتهدف إلى الربح والاستغلال بينما كان عمل كورتيس قد أنجز على مساحة محلية وبمساعدة سلطات محلية. ولعل من أشهر متعهدي العروض النمطية هو عرض غرب بيفلو بيل المتوحش Buffalo Bill's Wild West Show الذي أنجز من خلال علاقات توقير متبادل مع المشاركين فيه من المواطنين الأمريكيين الأصليين. ولكن أحوال التنقل كانت صعبة للغاية؛ مما جعل القليل من المشاركين يواصلون العرض لأكثر من موسم أو موسمين على الأكثر، وكان بعضهم قد شارك في العرض من أجل المقابل المادي وإن كان قليلاً، ولكن لم يكن لهم خيار آخر للحصول على المال في المحميات الجديدة، وشارك آخرون رغبة في الهرب من حالة الخمول المفروضة عليهم بفضل عملية "التهدئة" وفرض السلام. وفي حالات استثنائية كانت الحكومة ترسل "مثيري الشغب" للعروض بدلاً من سجنهم، وهناك آخرون شاركوا في عروض بيفلو بيل المتنقلة رغبة منهم في مشاهدة عالم الرجل الأبيض (Blackstone, 1986: 85-88). ولتحقيق الهدف الأخير انضم بلاك إلك من عشيرة أوجلالا سيوكس الهندية إلى فرقة بيفلو بيل، وها هو يمدنا في ذكرياته عن شيكاغو ونيويورك ولندن وباريس بلمحات ثمينة عن الترحال والنقد الثقافي وخاصة من وجهة نظر محلية (Black Elk, 1979; DeMallie, 1984; see also Standing Bear, 1928). ومن الضرورة بمكان ملاحظة أن الأداء الثقافي في مثل هذه المسرحيات الاستعراضية مكتوب

(١٠) راجع الفصل الخامس من هذا الكتاب لمعرفة المزيد عن استعمالات كواكيوتل (كواجيولث) المعاصرة لصور كورتيس ذات الأبعاد الرومانسية-تتداول بصفتها صوراً أسرية.

ومعد سلفاً، وأن الذين يؤدونها مستغلون دوماً. ومن المهم أيضاً ملاحظة سلسلة من التجارب والخبرات المصاحبة لهذه العروض، وألا نتجاهل أبعادًا أخرى، مثل: الوسائل المستخدمة، والمفارقة الناتجة عن مشاركتهم فيها. أما قضية علاقات القوى ذات الأهمية القصوى فهي غالباً ما تبدو على نحو مختلف على أي صعيد من أصعدة التواصل المتباينة، ولذا يستحيل تجاهلها في أي من المواضع الجيوسياسية المعينة سلفاً. فعلاقات القوى وعلاقات التبادل المصاحبة لها دوماً ما يعبر عنها معاً وفق أساليب معينة. فمن بيده إطلاق رصاصة البدء؟ ومتى؟ وهل علاقة القوى التراتبية والبينية تشد من عضد بعضها البعض أو تزيد من تشابكها؟ وكيف تُستوعب مخططات مختلفة الأهداف في مشروع واحد؟

وربما شملت مسرحة الثقافة والتقاليد في المشهد المعاصر، أو ما دعاه روبرت كانتول Robert Cantwell (1993) المحاكاة العرقية Ethnomimesis، تمكيناً ومشاركة أوسع في مجال جماهيري رحب بالإضافة إلى بروز عملية تسليع ضمن لعبة سيطرة متنامية من أجل الهوية. فلماذا تتوق المجموعات العشائرية إلى أن تشارك في رقصات شعبية في نيويورك أو لندن؟ ولماذا يأتون إلى ستانفورد؟ ولم يشاركون في لعبة تمثيل الذات؟[١١]. إن هؤلاء الزوار ومستضيفيهم ومتعهدي حفلاتهم لا يخلو حالهم من إرث الاستعمار الغرائبي وآليات الاستعمار الجديد من أجل تحويل كل شيء إلى سلع تجارية، ولا هم مقيدون تماماً بهذه الهياكل القمعية. ومن المهم بمكان ملاحظة هذه التعقيدات. وربما كان من الممكن استعادة كل ما يطفو فوق جهاز القسر والنمطية في إطار علاقات التواصل، وتجييره لصالح الممارسات المعاصرة للحركات الرامية إلى استغلال ودمقرطة ما يحصل في المتاحف والمواضع ذات الصلة بالمحاكاة العرقية. ومن هذا المنطلق ينبغي مجابهة الإمكانات التاريخية الكامنة في علاقات الاحتكاك سواء الإيجابي أم السلبي منها.

(١١) يقدم تيرنس تورنر Terence Turner (1991) تحليلاً دقيقاً عن تمثيل الذات الثقافي كما تؤديه مجموعات عشائرية مثل كايابو The Kayapo ويوجه عادة إلى الأجانب وذلك في سياق من الحراك السياسي الأثني (العرقي) والدفاع عنه.

أما في الحالات التي لا يكون فيها القسر مباشراً، وخاصة عندما يدخل الفنانون غير الغربيين وصناع الثقافة والأمناء متاحف غربية وفق شروطهم الخاصة، فإن مواقع تجميع الفن والتحف والأنثروبولوجيا تفقد خاصية فهمها من حيث هي وسائط مساعدة على التحرر وكونها مختارات للدراسة والتحليل. وبدلاً من ذلك تصبح مواقع عبور واضحة للعيان إلا أنها تظل غير معترف بها، كما أنها تصبح مناسبات للاكتشافات وإحداث اختيارات متنوعة. وهناك بعض من الأمثلة المضيئة لجوانب من شؤون الحياة المعاصرة وردت في كتاب مثل Fusion: West African Artists at the Venice Biennale، وهو عبارة عن مقابلات أجراها توماس مكيافيللي(1993) Thomas McEvilley وفي هذا الكتاب نجد تاميسيرا ديا، الذي ولد في مالي، وتربى ونما في ساحل العاج، وتعلم في فرنسا، وهو يعبر عن وجهة نظر أفريقية حول التواصل والاحتكاك، وبعد التعبير عن إعجابه بكل من ديلاكروا، وسيزان، وخاصة بيكاسو، أضاف قائلاً:

لدى إحساس أن كل ما يحدث في أوروبا أو أمريكا شيء يخصني. وذات يوم سألني أحدهم عن وجهة نظري حول بيكاسو والرسامين الأوربيين الآخرين فأجبته، "في فرنسا حصلت على ما يخصني. فقد أتى بيكاسو إلى أفريقيا وأخذ أشياء من بلدي. وذهبت أنا إلى فرنسا واستردت الأشياء التي تخصني". وبالنسبة لي كانت التقاليد الأوروبية طريقة أَعَدْتُ من خلالها التعرف على قيمي الحضارية؛ لأن أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى كانت تمر بأزمة تخيل، أزمة تطور بالمعنى الفني والمعنى الثقافي. ولذا لجأوا إلى أفريقيا. وقد فهمت من ذلك أنهم استغلوا تراثي لتطوير تراثهم، إذاً لماذا لا يحق لي أن آخذ منهم الآن كل ما من شأنه أن يكون مفيداً لي فنياً وتقنياً حين أود التعبير عن ذاتي؟

فأجابه ميكيافلي: "عندما تقول إنك ذهبت إلى فرنسا واستعدت ما يخصك، فإنك لا تعني القول: إنك استرددت عناصر مسروقة من الثقافة الأفريقية ولكنك تعني القول أنك أخذت عناصر من الثقافة الأوروبية تخصك وذلك من باب التبادل." ثم شرع ديا في

توضيح قصده : "أنا لست مقتصراً على الثقافة الأفريقية - فهذا سيكون في غاية الغرابة ، بل سيكون من السخف أن يتحدث أي أفريقي اليوم عن أفريقيته أو انتمائه الزنجي المحض . فكل ما أنت هو كل شيء حولك ، إنه في روحك . فبصفتك أفريقياً لا يمكنك أن تعيش كأوروبي تماماً وخاصة الناس الذين من جيلي " (McEvilley, 1993: 61) .

وقد ألقت تواريخ من الإمبراطورية والتجارة والترحال المدمر والمبتكر بكل من أوروبا وأفريقيا في أحضان بعضهما البعض ، فقامت كل منهما باستغلال تقاليد الآخر لتعيد خلق تقاليدها الخاصة . وقد دعت برات (1992: 6) Pratt هذه العمليات بالانتقال "عبر الثقافي " Transculturations ، مقتدية في ذلك بكل من فيرناندو أورتيز و أنجلا راما . وحتى وقت قريب ظل الغرب ينظر إلى عملية الانتقال عبر الثقافة من منظور هرمي تراتبي يبدو فيه من الطبيعي أن تكون موازين القوى غير متماثلة وأن يحق لمجموعة ادعاء أهلية تعريف التاريخ والأصالة من وجهة نظرها . فمثلاً ينظر إلى الأفريقيين الذين يستعملون التراث الأوروبي على أنهم مقلدون يضيعون تقاليدهم القومية في لعبة مثاقفة لا عائد لهم من جرائها ، أما الأوروبيون الذين يستغلون مصادر الثقافة الأفريقية فعادة ما ينظر إليهم من حيث هم مبدعون وتقدميون وحداثيون . إلا أن وجهات نظر مثل وجهة نظر تاميسير ديا توحي بتاريخ معقد من الترجمات وحالات الاستحواذ الفني .

يستحضر تاريخ التواصل والاحتكاك في عنوانين وردا في عرض إبداعي وكتيب إرشادي لسوزان فوغل عنيا بالفنون الأفريقية في القرن العشرين ، وهما : "مستكشفون أفريقيون " و "استيعاب أوروبا " (Vogel, 1991) . وفي هذا المثال يجمع متحف معاصر هو مركز الفنون الأفريقية في نيويورك أعمالاً لها تاريخ حافل يربو على قرن من تجميع الغرب ، وذلك من خلال عمليات ثقافية تتدرج من مجرد الهيام إلى القسر على قبولها ، ومن الهجاء إلى التحول التوفيقي ثم الاختيار السليم . ويعمل متحف نيويورك ضمن دوائر ذات تاريخ طويل من السفر والتنقل عبر الثقافات . فمن جهة يعيد المتحف مجدداً تدوير

الممارسات العتيقة من اكتشاف وتجميع وتثمين للقيم والثقافة، أي أن هناك اكتشافًا انتقائيًا وتشييدًا دائمًا لأفريقيا. وفي هذه الممارسات تجلب أعمال هامشية إلى مركز قائم منذ زمن طويل بهدف تقييمها وتحويلها إلى سلع تجارية. ومن جهة أخرى، يعمل مركز الفنون الأفريقية على نحو متزايد وفق وعي حاد بأن أفريقيا ليست ببساطة تقبع "هناك" (أو تقبع "في الماضي")، ولكن ينظر إليها من حيث هي جزء من شبكة أو سلسلة من فرق متنقلة تشكل في مجموعها مناطق شتات تندرج ضمنها مدينة نيويورك. وهذا الشتات له خطوط وجذور متفرعة وقائمة منذ زمن طويل في شكل تجارب العبودية، والهجرة من جزر الكاريبي وجنوب أمريكا وأماكن عدة في أرياف أمريكا الشمالية ومدنها، كما أنه يمتد ليشمل دوائر التجارة المعاصرة وحالات الهجرة من القارة الأفريقية. وفي هذا السياق يتخذ عمل الاحتكاك والتواصل الذي يؤديه المتحف أبعاداً محلية وإقليمية ونصف كروية وعالمية. وفي عرض المركز الحالي عن الهياكل الأفريقية والأفرو- أمريكية الموسوم بـ"وجه الآلهة" "Face of the Gods"، نجد محاولة واضحة للتعامل مع تحديات عرض الشتات. وقد جلب هذا المشروع إلى العمل في المتحف فنانين وممارسين للفن من أصول دينية أفريقية للمشاركة سواء كان ذلك للعرض في نيويورك أو العرض على الطريق إلى أماكن أخرى.

ويمدنا عرض أفريقيا Africa 95 بمثال آخر أشمل لمقاربة الاحتكاك والتواصل. وهذا التجميع غير العادي للفنون الأفريقية من رسم وموسيقا ورقص وأداء استعراضي، وأفلام ومؤتمرات وورش وعروض عبر التلفاز والمذياع، وبرامج أطفال كان ناتجاً عن عرض خطط له في الأكاديمية الملكية للفنون بلندن تحت عنوان، أفريقيا: فنون قارة Africa: The Art of a Continent. وكان مشروع الأكاديمية الملكية للفنون ومختاراته الشاملة قد تم تصوره وفق أنموذج كلاسيكي: فيجمع وكيل فنون أوروبي ما يظنه أجمل وأفضل الأعمال التي تمثل أفريقيا، وينبغي عليه أن يقصر العرض على "الفنون" المنتجة قبل عام 1900م. وقد توج منظمو أفريقيا 95 مشروعهم برؤية أكثر تنوعاً وعناية بالتوجه نحو المستقبل. ونجحوا في تحديد بيئة المعرض والابتعاد عن

المركزية دون إنكار لتوجهات المشروع التاريخية والجمالية. فبدلاً من جلب الفنون من أفريقيا، قام معرض أفريقيا 95 بجلب الفنانين الأفارقة إلى أرض المعرض. إذ أدرك القائمون على المعرض أن الفنانين الأفارقة طالما كانوا - ومنذ زمن طويل - على اتصال بأوروبا، بل هم الآن يعملون من داخل القارة الأفريقية وفيما وراءها من خلال تحركهم من وإلى "الغرب".

كان أول حدث في عرض أفريقيا 95 يحمل عنوان "Teng/Articulations"، وهو عبارة عن ورشة عمل فنية أقيمت في السنغال، وتبعها ورشة أخرى تحمل عنوان "International sculpture workshop" أقيمت في حديقة يوركشير لفن النحت حيث تجمع فنانون من عدد من البلدان الأفريقية والولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا لمدة ثلاثة أشهر؛ ليعملوا على إنجاز أعمال فنية متنوعة في موقع واحد. وفي خريف عام 1995م أُقيم أكثر من عشرين عرضاً عن الفنون الأفريقية عامة وفن التصوير وذلك في مواقع مختلفة في لندن ومدن بريطانية أخرى. وصاحب هذه العروض الفنية فعاليات أخرى شملت ندوات وأفلامًا وبرامج للموسيقا والرقص الشعبي والآداب القومية. وكانت هناك سياسة ثابتة لإدخال العنصر الأفريقي في كل البرامج سواء بصفتهم خبراء أم أوصياء على إعداد وتحضير تلك الفعاليات. وفي مقابل عروض الأكاديمية الملكية، أقام غاليري وايت تشابل للفنون عرضاً تحت عنوان "سبع قصص حول الفن الحديث في أفريقيا"، وكان خمسة من ساردي هذه القصص فنانين ومؤرخين للفنون الأفريقية؛ مما جعل وجهات نظرهم تعقد من شأن الاعتقاد السائد بوحدة الذوق الجمالي في القارة السوداء.

أكد كليمنتين دليس، المدير الفني لأفريقيا 95، على أن المشروع لم يتصور فقط بصفته مجرد مشهد للعروض المختلفة ولكن تصور بصفته أيضاً مكاناً يجتمع فيه الفنانون وبصفته يهيئ فرصة مواتية لتحسين الاتصالات المستمرة منذ زمن (Deliss, 1995: 5).

ولعل الدليل على أن نقاط التواصل والاحتكاك في أفريقيا 95 لم تكن مجرد فضاءات مجردة من الفائدة الاقتصادية والسياسية كان بارزاً من خلال الإعلانات المكثفة للشركات الراعية له وخاصة البنوك التي ظهرت إعلاناتها في كتيب العروض الإرشادي ومن خلال الشكاوي المتكررة عن إقامة هذا الحدث الثقافي في بريطانيا وليس في أفريقيا (Riding, 1995). فأوروبا ما زال عندها القدرة على جمع وعرض مظاهر الفنون الأفريقية وفقاً لشروطها وعلى أرضها. ومع ذلك فالكثير من الفنانين والموسيقيين المشاركين يعدون أوروبا وأمريكا خلفيات مهيأة للعمل؛ مما يجعل هذا الحدث مناسبة عظيمة لزيادة عدد جماهيرهم ومن ثم تنمية مصادر إلهامهم.

هناك شيء يجمع بين أفريقيا 95، سواء في أنشطتها داخل المتاحف أم خارجها، وبين الاحتفالات القومية الوافرة اليوم (احتفالية الهند، وإندونيسيا وغيرهما)، التي من خلالها تعرض دول العالم الثالث فنونها وإبداعاتها في فضاءات العالم الأول حيث يحدوها الأمل في تنمية أهليتها في هذا المضمار ومن ثم جذب مستثمرين فيه. ولكن هناك اختلافات رئيسة. فبالرغم من استغلال الشركات الراعية لهذا الحدث، مثل سيتي بنك، لتصور ذاتها وكأنها تمثل مواطنين أفارقة صالحين من بلدان مختلفة، فلم تمثل عروض أفريقيا ذاتها أي مصالح تجارية مهمة أو حتى مصالح سياسية بعينها، بل لم يكن من السهل استغلال مناسباتها المختلفة وتنوع المشاركين فيها وتركيزها في التبادل الثقافي بين أمم مختلفة لصالح أي جهة. وبالطبع فقد ساعدت العروض على إنتاج فن أفريقي متنوع بصفته يمثل سلعًا تسويقية تشارك في أسواق الفن العالمي. غير أن هذا المنتج يمثل على نحو مهم وسيلة تواصل للأفارقة الذين يخصهم ريعها ومكاسبها لوحدهم. وكان عرض أفريقيا 95 قد استغل من قبل دوائر ذات علاقة بالروابط الاستعمارية في صورها القديمة والجديدة، ولكنها كذلك هيأت فضاءات جديدة للتواصل والاحتكاك الثقافي تتجاوز العلاقات الاستعمارية.

نـزاعـات

من الممكن توسيع مفهوم مناطق الاحتكاك أو التواصل، والذي نادت به برات في سياق حديثها عن التوسع الأوروبي والعبور الثقافي المصاحب له، ليشمل العلاقات الثقافية داخل الدولة الواحدة أو الإقليم أو المدينة وذلك في المراكز عوضاً عن الخطوط الأمامية للأمم والإمبراطوريات. إلا أن المسافات المضمرة هنا هي مسافات اجتماعية أكثر من كونها مسافات جغرافية. فقد لا يعني متحف فاخر الشيء الكثير لسكان حي فقير حتى لو كان على مرمى حجر من حيهم فهو بالنسبة لهم يظل وكأنه في قارة أخرى. تعترف وجهات نظر التواصل والاحتكاك المختلفة بأن المسافات الاجتماعية "الطبيعية" وحالات التمييز العنصري في مجملها ناتج سياسي، وتاريخ التمييز والفصل العنصري كان ناتجًا عن علاقة معينة. وعلاوة على ذلك فجل مناطق الاحتكاك والتواصل في مدن عدة ناتج عن نوع آخر من "الترحال": عند وصول أعداد جديدة من المهاجرين. تنبني مفاوضات الحدود والمراكز تاريخياً على أرضية السيطرة والنفوذ، كما في الأمثلة الاستعمارية التي أثارتها برات. فعوضاً عن العناية بتثقيف الجماهير وتوعيتهم عموماً ترى المتاحف أن وظيفتها تكمن في التفاعل مع مجتمعات معينة تقع عبر تلك الحدود وترى أن عليها أن تدور في فلك تواريخ التواصل والاحتكاك سواء كان ذلك عن وعي أو في أحيان كثيرة من باب النقد الذاتي.

سبق أن رأينا كيف تبدو بعض طرائق المتاحف وممارساتها مختلفة في جمع وعرض الأعمال الفنية والثقافية وذلك من منظور التواصل والاحتكاك. تتحول المراكز إلى حدود تعبرها الأشياء وصناعها، ومثل هذا العبور لا يعد عبوراً "مجانياً" وفي الواقع أنه غالباً ما يعطل إما بسبب الميزانيات أو بسبب سيطرة الوصاية، أو بسبب التشدد في تعريف ما هو ثقافي أو فني، أو بمجرد العداء الاجتماعي وانتفاء الفهم السليم. توحي الأمثلة التي اخترتها حتى الآن بأساليب التفاوض الديمقراطي حول مسائل الحدود وقضاياها، وهو

اختيار يعكس المنحى الإصلاحي التحليلي هنا. فقد كان باستطاعتي استهلال هذا الموضوع بالحديث عن صراع الحدود وحروبها بدلاً من الحديث عن عبورها أو تجاوزها. حدثت مؤخراً في كندا، وإلى حد أقل في الولايات المتحدة، حالتا نزاع في عالم المتاحف كان لهما صدى كبير: مقاطعة عرض ليسبيكون كري المعروف بـ "الروح تغني" والمقام في كالقاري، والنزاع الشهير حول عرض "إلى قلب أفريقيا" والمقام في متحف رويال أونتيريو بتورنتو خلال عامي 1989 و1990. وفي كلتا الحالتين تحركت المجتمعات التي كانت ثقافتها وتاريخها على المحك في هذه العروض متسببة في حرج كبير للمتحف والقائمين عليه.

نظم عرض "الروح تغني: التقاليد الفينة لشعوب كندا الأولى" بوساطة متحف قلنبو في كالقاري ليتصادف مع ألعاب الأولمبياد الشتوية لعام 1988م. وكان قد جمع عدداً كبيراً من التحف جاءت من مجموعات كندية وأجنبية، وكان الهدف من ذلك تقديم عرض مفصل متعدد الصور عن الثقافات الكندية المحلية المعاصرة للاحتكاك المبكر مع الأوروبيين. ويظهر العرض علاوة على ذلك وجهة النظر المتميزة والمشتركة بين تلك الثقافات وصمودها في وجه المؤثرات والسيطرة الخارجية (Harrison, 1988). وكان العرض ناجحاً من وجهة نظر العديد من رواده ومن الجماعات الكندية المحلية، وذلك بالرغم من أنه انتقد بسبب افتقاره النسبي إلى العناية بإبراز الجوانب الحديثة في منظومة معانيه الأساسية. ومع ذلك لم يكن محتوى عرض "الروح تغني" سبباً مباشراً في مقاطعته مقاطعة واسعة. فلكي تفعل جماعة ليسبكيون ليك كري من شمال البرتا دعواهم الوشيكة لاستعادة أراضيهم نادوا بمقاطعة الألعاب الأولمبية الشتوية، والتي هيأت لهم منبراً سياسياً بارزاً. وقد ركزوا حملتهم في متحف جلنبو؛ وذلك عائد إلى أن العرض الذي قدمه رُعي من قبل شركة شل للنفط، والتي منحت المتحف ما يربو على مليون دولار من ميزانيته البالغة مليونين وستمئة ألف دولار، وكانت في أثناء ذلك تنقب عن النفط في أرض تدعي ملكيتها جماعة ليبكيون. وكان من الواضح لعدد كبير من مؤيدي ليبكيون، سواء من الجماعة ذاتها أم من المتعاطفين معها، إن من النفاق الاحتفال باستمرار الثقافات وجمالها، الذي يهدد بقاءها من قبل الشركة الراعية للعرض ذاته. ولكن المؤيدين

للعرض أشاروا إلى استحالة بقاء أي متحف مهما كان حجمه دون دعم من مؤسسات خاصة أو حكومية حتى لو كانت نواياها غير سليمة تماماً. ومن هذا المنطلق استهدف العرض ثم وظف دون وجه حق في صراع جماعة ليبكيون.

ومهما كانت الملاحظات المختلفة عن العدل والاستغلال فإن ما حصل يثير العديد من الأسئلة المهمة والعميقة. هل ينبغي تسهيل عملية جمع المتاحف للمنتجات الفنية الهندية، بما في ذلك الاستعارة من مؤسسات أخرى، ومن ثم عرضها دون أخذ إذن مسبق من المجتمعات القبلية ذات العلاقة؟ وماذا يندرج في إطار السيطرة على "حقوق الملكية الثقافية"؟ وأي نوع من الاستشارات والوصاية مناسبة في مرحلة الإعداد لمثل هذه العروض؟ (كان متحف جلنبو قد استشار العشائر والجماعات الهندية المجاورة ولكنه لم يستشر عشيرة ليبكيون، التي لم تستجب للدعوة المفتوحة للجميع. وعلى أي حال فلم تكن سيطرة أمناء المتحف مفتوحة للجميع). وهل ينبغي أن تكون القضايا والصراعات الحالية والمعاصرة جزءاً من أي عرض للفن والثقافة والتاريخ المحلي؟ وهل للمتاحف أن تدعي الحياد السياسي؟ وإلى أي مدى يحاسبون على النشاطات العامة والخاصة لمن يرعى برامجهم؟[١٢]. ومن باب التفاعل مع هذه القضايا قامت منظمة المتاحف الكندية ومجمع عشائر السكان الأصليين بتشكيل وتكليف وحدة خاصة للمتاحف والعشائر الهندية، التي

(١٢) لقد اقتبست وكيفت هذه القضايا من وصف مايكل أميس للنزاع (Ames, 1991: 9). ومن خلال مناقشته لكل من "Spirit Sings" and "Into the Heart of Africa" نجد أنه ركز في ظلم المحتجين للعرض والتأثيرات السلبية لاحتجاجاتهم على استقلالية عمل هيئة الأمناء وحرية التعبير. وبالرغم من أنَّ مناقشته المركزة لحالتي الاحتجاج تعد دفاعاً عن مصالح الأمانة المتحفية، إلا أن الدروس المستمدة من الجدل الدائر حول هذه القضايا والأمثلة التي ساقها عن ممارسات المتاحف الناشئة تبدو في هيئة نقاش يحث على إعادة التفاوض حول سيطرة أمانة المتحف والمجتمع-توجه عام نحو التخطيط والنفوذ المشترك، وتفهم عريض للمعلومات المتنوعة المقدمة في المتاحف (14-13). ولعل تناقض أميس هنا يعكس ضيق المسار الذي اختطه المهنيون من منسوبي هيئات المتاحف في الظروف الحالية التي تتسم بتقلص في الموارد يصاحبها ضغوط سياسية من جهات متباينة المشارب والتوجهات.

حظي تقريرها بقبول واسع وساعد على وضع نهج واضح للتعاون فيما بين ممثلي السكان الأصليين وهيئات المتاحف (Hill and Nicks, 1994). ولذا أصبح التعاون الآن سمة مميزة في إطار العروض الكندية الخاصة بالعشائر الهندية وثقافتها وفنونها.

كانت القوة الدافعة لعرض "نحو الأعماق الأفريقية" Into the Heart of Africa ضمان معروضات متحف أونتيريو الملكي هي الكتابات الحالية عن تاريخ تجميع التحف وعرضها في المتاحف، وهي كتابات وبحوث تعنى "بدراسة المتاحف بوصفها صناعة تحف، وتقرأ المجموعات الفنية بوصفها نصوص ثقافية، وتتبع مكتشفة تاريخ حياة تلك التحف،" وهي ترمي من وراء ذلك إلى "معرفة شيء عن التواصل عبر الثقافة وتعقيدها عبر التاريخ" (Cannizzo, 1989: 92). ولذا كانت مقاربة العرض منعكسة على ذاتها، شديدة الاعتماد على التقابل والمفارقة، فقدمت روايات المبشرين والسلطات الإمبريالية جنباً إلى جنب مع التحف الأفريقية دون تعليق أو شرح. ومن الواضح أن العرض لم يتغاضَ عن الصور العنصرية والعبارات المصاحبة لها، ولم يحافظ أيضاً على أي منظور نقدي ثابت، بل دائماً ما تُتْرك الصور والتحف "تتحدث عن نفسها." إلا أن محاولة الإسراف في وعظية الأمناء وتدخلهم المباشر أعطت نتائج عكسية، فمثلاً برزت وبوضوح صارخ وجهات النظر الاستعمارية في جميع الاقتباسات والصور المأخوذة عن مصادر القرن التاسع عشر الميلادي، وظلت ردود الأفعال الأفريقية مبطنة وغير واضحة. ومع ذلك استوعب زوار العرض رسالة مختلفة تماماً عما قصده الأمناء. وبينما وجد بعض الزوار العرض في مجمله مثيراً وإن كان أحياناً مربكاً لهم في بعض جوانبه، وجده البعض الآخر جارحاً لمشاعرهم بسبب ما رأوه بمثابة إحجام مقصود عن النقد يكاد يصل إلى حد عدم المبالاة بما حدث هناك. وقد صدم العديد من الأفريقيين الكنديين - وليس جميعهم على أية حال - حين زاروا العرض فوجدوه يمجد الصور الاستعمارية وما صاحبها من روايات مجحفة في حق الأفريقيين، والتي عرضت على نحو بارز دون نقدها أو تحليل مضمونها. ولم يغرهم أيضاً أسلوب التعامل مع العدوان على الثقافة الأفريقية واستغلالها

وتحطيمها، والذي قدم بوصفه مجرد مفارقة تاريخية وبلاغية. من الواضح إذن أن هيئة المتحف وأمينه الضيف، الأنثروبولوجي جين كانيزو، قد أساؤوا تقدير مدى تضارب ردود أفعال رواد العرض إزاء ما شاهدوه.

تبع العرض جدل مرير رددته وسائل الإعلام، وكانت هناك مناوشات بين حراس متحف أونتيريو الملكي ورجال الأمن، وألغيت جميع العروض المجدولة سلفاً من قبل المتاحف التي كانت تنوي استضافة العرض في صورته المتنقلة. ليس هنا مكان استعراض هذا الجدل، ولست مهيئاً للبت في قضية الحكم بين الأطراف المتنازعة وفيما حصل بينهم من شك وسوء فهم. (ويمكن متابعة القضية في كل من: Ottenberg, 1991; Cannizzo, 1991; Hutcheon, 1994; and Mackey, 1995). وقد اتهم عرض "نحو أعماق أفريقيا" بوصفه استعماراً عنصرياً وفق وسائل تختلف عن المألوف، وعُدَّ هذا جزءًا من التمادي في قمع المنجزات الأفريقية وقمع تجربة الأفريقيين الكنديين. لكن دعاوى نقاد العرض رفضت بوصفها وجهات نظر مؤدلجة أتت من نقاد معادين غير قادرين على استيعاب فن المفارقة أو على استيعاب التفسير التاريخي المعقد. ومن ذلك الحين أخذت دائرة الجدل في التوسع والتشعب خلال سياقات المتاحف، وكما اعترف أنيد تشيلدكرو Enid Schildkruat في نقد بالغ الحساسية له: "جعل هذا الجدل الكثير منا نحن العاملين في مجال أثنوغرافيا المتاحف، وخاصة في مجال العروض الأفريقية، نرتعد ونحن نردد في حساسية بالغة "لننطلق على بركة الله". فكيف لعرض كهذا ألا يصل إلى هدفه؟ وكيف له أن يجرح مشاعر العديد من الناس من على ضفتي الطيف السياسي؟" (Schildkruat, 1991: 16).

أصبح المتحف، وعلى نحو لا يمكن تجنبه، منطقة تواصل و(ساحة صراع محتدم). فعلى نحو متباين جلبت كل مجموعة من مشاهدي عرض "نحو أعماق أفريقيا" إليه تجارب تاريخية متناغمة. علق م. نوربيز فيليب M. Nourbese Philip في أسلوب لاذع

على تضييع المتحف في خضم الجدل المحتدم فرصًا مواتية تمكنه من إيضاح أهدافه المعلنة، والتي تتلخص في: فهم "المتحف بوصفه صناعة فنية" وفهم "تعقيدات المواجهات عبر الثقافة." فمن الواضح أن العرض لم يكن حساساً في تعامله مع نصيب الأفريقيين الكنديين في تاريخ الكنديين البيض، ولم يكن منصفاً في تقديمه لنصيبهم في مغامرة استعمار القارة الأفريقية. ففهمت قصته على أنها متواصلة مع التركيبات العنصرية المستمرة في نطاق ما يعرف رسمياً بـ "التعددية" الثقافية للحياة الكندية. فلم يكن من الممكن إبعاد التاريخ الأفريقي سواء في الزمان أم المكان. وهكذا عرف المتحف – وبصعوبة كبيرة – مجازفات العمل (والتي يصر فيليب على أنها فرص مواتية) المرتبطة مع جماعات الشتات الأفريقية داخل محيط جماهيري كندي متصدع في الأساس. إن العرض "نص ثقافي" لا يمكن قراءته من زاوية مستقرة، "وهو النص ذاته الذي نتج عنه قراءات متناقضة حددتها تواريخ سير وتجارب متباينة. فهناك قراءة نظرت إلى هذه التحف بوصفها جامدة في الزمان والمكان وتحكي قصة حول استكشاف كندي أبيض لأفريقيا؛ أما القراءة الأخرى فهي تهم القارئ الأفريقي الكندي ونشاطه داخل النص، والذي سيقرأ تلك التحف المقتناة على أنها بقايا نثار مؤلم من استكشاف وحشي ومحاولات قتل جماعية لقومهم في أفريقيا" (Philip, 1992: 104).

فهل كان لـ "تشاور" أكمل مع المجتمعات ذات العلاقة (بما فيها مجتمع البيض الكنديين ممن لهم صلات تاريخية بهذه القضية) القدرة على منع هذا التباين الكبير في وجهات النظر؟ ولو ضمنت قصة العرض سردًا أكثر وضوحاً لوجهة نظر الفريق الأفريقي فهل كان ذلك سيساعد على تهدئة حدة الخلاف كما يدعي تشايلدكرو؟ بكل تأكيد، ولكن فيليب يرى – كما تدعمه أقوال الكثير من المختصين في مجال المتاحف وخاصة في أعقاب عرضي "علامات الروح" و "في قلب أفريقيا" – أن أبنية القوى المسيطرة هي المعرضة للخطر في الأساس من جراء ذلك (Ames, 1991: 12-14). وحتى تفعل المتاحف أكثر من الاستشارة (والتي عادة ما تطلب بعد أن تكون رؤية أمناء المتحف قد وضعت موضع

التنفيذ)، وحتى تتمكن من تطعيم خططها وبرامجها ومجموعات عروضها بتجارب تاريخية وأجندة سياسية أعمق مما هو متوافر لها الآن، فستبقى صورتها الأبوية منطبعة في وجدان الناس الذين ظل تاريخ تواصلهم مع المتاحف متسماً بسمتي الإقصاء والنظرة الدونية. وحقيقة فربما كان من المثالية بمكان تصور المتاحف وكأنها ساحات جماهيرية تزخر بالتعاون والسيطرة المشتركة، ساحات للترجمة المعقدة والاختلاف النزيه. فالواقع الحالي ينبئ أن تنامي عدد المتاحف ربما كان انعكاسا لتطورها التاريخي، حيث دأبت على تصوير رؤى مجتمع متحد في تطلعاته، لا رؤى تعكس وجهات نظر متشابكة أو تواريخ متناقضة التوجهات. وهناك - مع ذلك - مجتمعات قليلة - حتى المحلي منها - تفتقر إلى تطابق وجهات النظر والتجانس التام. وقد تتعاضد بعض الفئات الاجتماعية في ممارساتها الفعلية رغم تباينها، حيث يتفقون حول قضية معينة، سواء كانوا معها أو ضدها (كما حصل لعدد من الأفريقيين الكنديين في تطابق ردود فعلهم حول متحف أونتيريو الملكي)، رغم تفرق وجهات نظرهم حول قضايا أخرى. ولم تكن أيضاً ردود الفعل العشائرية نحو عرض "علامات الروح" متطابقة. وربما اختلف الكنديون السود ممن كانت لهم جذور في كندا لأكثر من قرنين مع أولئك الذين ما زالت لهم روابط أسرية مع جزر الكاريبي أو مع الأفريقيين الذين وصلوا مؤخراً من القارة الأفريقية وخاصة حين يتعلق الأمر ببعض القضايا المعينة. لكن حين يتعلق الأمر بقضية أفريقيا وتاريخ الاستعمار فإنهم قد يشتركون في التعبير عن غضبهم. أما إذا كانت القضايا المثارة تتعلق بإشكالات تفسير الأحداث وأيها يجب إبرازه، أو كانت ذات علاقة بقضايا العودة والتعويض، فلا تلبث حالات التطابق في وجهات النظر أن تتلاشى.

وبعد ذلك كله، من المؤهل الأوفر تجربة وخبرة كي يفسر ويتحكم في مغزى مجموعة فنية أفريقية (وأي تجربة نتحدث عنها؟)، وهل تلك التجارب والخبرات تحرز عن طريق عمق وسعة المعارف المكتسبة (وأية معارف؟). وهل المؤهلون ينحصرون في الخبراء الأفريقيين الكنديين، الذين لم يسبق لهم زيارة أفريقيا ولكن عندهم رؤية جد

مثالية للثقافات الأفريقية؟ أم أنهم ينحصرون في علماء الأنثروبولوجيا وأمناء المتاحف من البيض، الذين أمضوا ردحاً من الزمن يجوبون القارة السوداء، وسبق لهم دراسة تاريخها بتعمق، ولم يعرف عنهم أي توجهات فطرية نحو تبني مواقف عنصرية أو استعمارية؟ أم ينبغي عليهم الانتماء إلى فئة الأفارقة المعاصرين؟ وفي هذه الحالة، من أي عرق أو قومية أو إقليم سنختارهم؟ هل عليهم العيش في أفريقيا أم في كندا؟ في بعض الحالات، كما كان الوضع مع عشائر تلينجيت ومتحف بورتلاند للفنون، تكون الروابط بين أعضاء الجماعات المعاصرة والتحف القديمة المعروضة روابط مباشرة جداً. وفي بعض الحالات تكون القضية الأساسية متمحورة حول "الملكية الفكرية الثقافية" أو علاقات تاريخية بعيدة زمنياً ومكانياً. وبما أن العلاقة بين الجماعات والمجموعات الفنية نادراً ما يتفق عليها، فربما توجب في المتاحف أن تصب جهودها في معالجة قضية التضارب الحاد في آراء جماهيرها.

من الواضح إذن أن ليس هناك حلٌّ سهل لمثل هذه القضايا، وليس هناك صيغة مبنية على أسس لا يمكن مهاجمتها. فلا "تجربة" عشائرية ولا "سلطة" هيئة أمناء المتاحف تملك حقاً مباشراً للانفراد بتهيئة سياقات للمجموعات الفنية ولا بالانفراد بتطوير سرد تواريخ التواصل الثقافي. الحل في الدرجة الأولى سياسي وطارئ على نحو لا يمكن تجنبه، وهو يكمن في حشد القوى، وفي المفاوضات، وفي تمثيل ترشده توجهات مجموعات التلقي المحددة سلفاً. إن التهرب من هذا الواقع، سواء كان هذا التهرب متمثلاً في مقاومة التدخلات الخارجية بدعوى الحفاظ على القيم الجمالية أو دعاوى الحياد العلمي، ليس إلا نوعاً من الأنانية المفرطة وجهلاً بحقائق التاريخ. أما ضغوط المجتمع فهي على مدى التاريخ جزء لا يتجزأ من حياة الجماهير والمؤسسات التابعة لها. فمن المعتاد أن تراعي المتاحف أذواق مريديها المفترضين، وهم في معظم المؤسسات المدنية الكبرى يتكونون من البيض المثقفين ذوي الانتماءات البرجوازية، وعادة ما تحترم مشاعرهم القومية، وتؤخذ في الحسبان مآثر طبقتهم المسيطرة وأحكامها. ويمارس المانحون والأمناء في هذه الحالات

"إشرافاً" فعليًا (وهي كلمة أكثر لطفاً من كلمة "مراقبة") على جميع المعروضات التي يحق لأي متحف تنصيبها على منصات عروضه. ليس من الصعب على المرء تخيل نضوب المنح والتبرعات والهبات التي قد تحصل فيما لو تبنى أحد المتاحف الكبرى موقفاً نقدياً من سوق التحف أو تبنى وجهة نظر تعلي من شأن وجهات نظر أقوام اضطهدوا اقتصادياً وعنصرياً واستعمارياً وذلك على حساب وجهة النظر الأمريكية أو الكندية(١٣).

لا ترغب المتاحف في إغضاب جماهيرها وخاصة أولئك الداعمين لها مالياً، ومن هنا تصبح - وفي المناسبات العادية الخالية من التسييس - مثل هذه المراعاة الخاصة للاهتمامات والأذواق عملاً تقليدياً. أما حين تتحدى وجهة نظر أمناء المتحف والوضع الاجتماعي ككل بوساطة قوم ذوي اهتمامات مختلفة فإن الأمر يختلف، وحينئذ ينظر إلى بعض القضايا من زاوية "سياسية"، وذلك مثل ما حدث من جدل حول عرض "فنون الجماعات المنحدرة من جذور إسبانية وبرتغالية" في هيوستن عام 1987م، أو مثل ما حصل حين غضبت جماعات ضغط قوية من عرض متحف سميثسونيان عن الحدود الأمامية الأمريكية، أو مثل أن تختلف مجموعات جماهيرية حول ما إذا كان ينبغي أن يشمل عرض ما على سوق للعبيد. ولكن الجدل والتفاوض في مثل هذه الحالات أمر وارد، بل إنه من صلب عمل المتاحف المختصة بقضايا التواصل الثقافي. وكما لم يحصل من قبل، فإن أمناء المتاحف يأخذون في الحسبان الآن حقيقة أن التحف التي يعرضونها ويقومون على تفسيرها ما هي إلا ملك للآخرين بقدر ما هي ملك لمتاحفهم.

لم تكن ملكية المجموعات الفنية والتحكم فيها قضية مسلمًا بها، فالواهبون من الأفراد عادة ما يربطون هباتهم الفنية بشروط محددة. لكن غالباً ما تستطيع الآن الجماعات الأكثر بعداً عن عالم المتاحف في تحديد وتقييد نطاق عرض وتفسير المواد الفنية الممثلة لثقافاتهم الأصلية.

(١٣) أعني هنا بالطبع شيئاً أكبر من إضافة معرض أو رعايته، وهذا يشمل منشآت هانز هاك وتدخل فرد ولسون وأمثاله.

ويوجد على الأقل في الولايات المتحدة وكندا قيود سياسية واضحة وقوية تحدد كيفية عرض وتفسير المواد الفنية العائدة إلى جماعات من مواطني أمريكا الأصليين أو جماعات لاتينية أو أفريقية أمريكية. تمس الأفكار الناشئة الآن حول "الملكية الثقافية" مساً مباشراً قضية الاعتقادات المجردة عن حرية الملكية. ومن الطبيعي أن المتاحف الكبرى لا تملك الأعمال الفنية كما يملكها الفرد. فهي تحتفظ بمقتنياتها في أمان خدمة لمجتمع أكبر، والذي يعرف بصفته مدينة أو طبقة أو نخبة من نخب المجتمع أو أمة من الأمم أو مجتمعًا كونيًا صاحب ثقافة عالية. وتعامل المواد المقتناة بصفتها إرثًا، أو ملكًا ثقافيًا لشخص أو فئة ما. ولكن من هو ذلك الشخص أو تلك الفئة؟ وأي فئات جماعية - سواء عرفت بانتماءاتها العرقية أو الطبقية أو القومية - تملك النصيب الأكبر من هذه المواد؟ توضح لنا بحوث كارول دنكان Carol Duncan كيف ارتبط تحول متحف اللوفر، والذي يعد أنموذجاً لمعظم المتاحف العالمية، من قصر إلى متحف بميلاد ما بات يعرف بالبعد "المدني أو الشعبي" في فرنسا ما بعد الثورة، وارتباط ذلك بتطور مجتمع قومي علماني (Duncan, 1991, 1995). وتعد الآن قضية تجانس هذا المجتمع المدني أو الشعبي إحدى القضايا الساخنة في الصراع الدائر حالياً حول التعدد الثقافي والمساواة في فرص التمثيل الثقافي. تبدو الآن المتاحف، التي تحدثت ذات يوم باسم الثقافة المركزية ومجدتها، وكأنها مجرد مواضع عبور وساحات سجال متجاوزة حدود السيطرة الوطنية والثقافية.

وفي تناغم مثير مع عملية زحزحة المؤسسات النظامية فرضت المتاحف البديلة مطالب جديدة على نشاطات التواصل شملت النشاط الإداري، وتفسير الموروثات والتقاليد الثقافية والأحداث التاريخية. ومن هذا المنطلق تجمع المتاحف العشائرية ومراكز الأقليات الثقافية وتعرض كل ما تنتجه الجماعات المبدعة وفق أساليب متداخلة معاً، وفي أحيان أخرى مختلفة عن الممارسات الشائعة في أوساط المتاحف التقليدية (انظر:

Canadian Museums Association, 1990، Karp, Kreamer, and Lavine, 1992، والفصل الخامس من هذا الكتاب). تتركز المتاحف الجماهيرية/ المراكز الثقافية (الفرق هنا

غامض وغير مهم كثيراً) على نحو متباين في مسعاها للتعبير عن تواريخ جزئية وأبعاد جمالية محلية وسياقات ثقافية. إن نموذج مذبح ما أو قناعًا عشائريًا قد يعني أشياء مختلفة تماماً في مواقع مختلفة، وهذه الحقيقة تفضي إلى إدراك حتمية عرض العمل الفني والثقافي ضمن سياقات عدة. وطالما اهتم عديد من مهنيي المتاحف المبدعين بطرائق وأساليب جديدة لتسليط الأضواء في المواد المعروضة كي تبدو جديدة وجذابة. أما علاقات التواصل الأكثر بروزاً فهي دوماً ما تضع هذه المواد في وضعية مختلفة عن السائد، وذلك من خلال فرضها إدخال أنواع جديدة من التعاون والمساندة. ومن هنا غدت تعددية السياقات تعنى أقل بعمليات الاكتشاف، أو أفكار الأمناء المبدعين الجيدة، أو البحث واستشارة الخبراء المحليين، ولكنها غدت تعنى أكثر بالتفاوض، والتجاوب مع الضغوطات الفعلية عليها والدعوات المتلاحقة من أجل تقديم عروضها في سياق مجتمع مدني ذي تركيب ثقافي شديد التعقيد.

ولذا يتجاوز العمل التواصلي في المتاحف مسألة التشاور وحساسيات الجماعات رغم أهميتها، ليصبح نشاطاً تعاونياً ومشاركة فعلية في التنفيذ. تم تتبع هذا التطور بجلاء في مسح فاث ديفيز روفين Fath Davis Ruffin لأشكال الذاكرة الثقافية وحركة متاحف السود واختراق المحترفين من الأفارقة الأمريكيين (الجزئي) لمتاحف البيض التاريخية في الولايات المتحدة الأمريكية (1992). ويصبح من وجهة نظر مهنيي المتاحف اللجوء إلى "مخبر محلي" أمراً مختلفاً تماماً عن العمل التعاوني مع أمين متحف محترف[١٤]. أما حين يتعلق الأمر بفنون الأقليات أو العشائر، فإن التعاون يستلزم عمليات معقدة وصفتها تشارولت تاوسند – جولت Charlotte Townsend-Gault وفق شروط ترجمة الأعمال

(١٤) أثيرت نقاط الاختلاف في حساسية بالغة عن طريق ألدونا جونيتس Aldona Jonaitis، والتي عملت مع جلوريا جرانمر وبستر، مديرة مركز يوميستا الثقافي، ومع بعض شيوخ قبائل كواكيوتل في مهرجان الشتاء المعروف بـ "Chiefly Feasts: The Enduring Kwakiutl Potlatch" والذي أقيم في المتحف الأمريكي للتاريخ الطبيعي(Jonaitis, 1991: 66-69).

المقيدة ثقافياً وسياسياً ومفاوضات الحدود التكتيكية (Townsend-Gault, 1995)؛ وانظر أيضاً (Irving and Harper, 1988, Ames, 1991, Gonzales and Tonelli, 1992).

تأتي قضية استعادة ملكية المواد الفنية الخاصة بالعشائر وحكاية تاريخها مع الاستعمار في طليعة القضايا الصعبة المتفاوض حولها. فمن وجهة نظر تواصلية بحتة تصبح قضية انتقال المواد التراثية من ملكية العشائر إلى المتاحف العالمية نتيجة متوقعة عن السيطرة الاستعمارية. ولا ينبغي الخلط بين حالات الانتقال تلك ومسألة التقدم أو مسألة الحفاظ على التحف في "مركز" ثقافي (حالة ثبات/ خلود). ودوماً ما تكون حالات الاستغلال الثقافي في نطاق التواصل والاحتكاك حالات سياسية ومواطن صراع تتقاطع معها حالات استغلال أخرى، سواء وقعت فعلاً أم كانت محتملة الوقوع. ومع ذلك تقوم المتاحف والسوق بإدارة تنقل المواد الفنية بين المواقع المختلفة، فتسهل عبورها من عالم العشائر إلى عالم المتاحف وذلك بوصفها نتيجة مباشرة لعلاقات غير دائمة ذات أبعاد سياسية واقتصادية عبر ثقافية. ومثال ذلك اللجوء إلى تجميع التحف تحت غطاء مبدأ إنقاذ الممتلكات المؤثر، والذي عادة ما يبرر بفكرة أن الإنتاج العشائري الأصيل معرض للفناء والضياع ولابد من إنقاذه، فمستقبل هذا الإنتاج الفني مرتهن إما إلى الدمار المحلي أو إلى الحفظ والصيانة بوساطة أيدي مجمعي التحف والأوصياء عليها والعلماء المدركين لقيمتها. ولكن من الصعب الآن النظر إلى مستقبل هذه المجموعات الفنية وفق تبرير غائي من هذا النوع (Clifford, 1987). وحين يفترض سلفاً اختفاء العوالم العشائرية فإن مبدأ إنقاذ الممتلكات الفنية يستغل بدعوى ندرة الفنون العشائرية "الأصيلة". هناك بالطبع بعض المجتمعات العشائرية التي بادت وعلى نحو عنيف، ولكن هناك مجتمعات أخرى ما زالت على قيد البقاء رغم حالات القمع التي تعرضت لها. وهذا يعني أن أفراد هذه العشائر ربما تخفت فلا تخرج من مخابئها إلا حين يكون الوضع أقل تواطئاً على قمعها. وهناك عشائر فضلت التغيير فوجدت سبلاً أخرى للمحافظة على اختلافها. وفي ضوء هذه التواريخ المتعددة باتت فكرة وجوب انتماء التحف الفنية وبقائها الخاصة بالعشائر

المحلية في متاحف المدن الكبرى (سواء كانت متاحف علمية أم فنية) غير مبررة على الإطلاق. ولذا يمكن للمواد المحفوظة في المتاحف الكبرى أن تنتقل إلى أماكن أخرى.

ليست فكرة استعادة الأعمال العشائرية هي الفكرة الوحيدة المناسبة للرد على نتائج علاقات تواريخ التواصل والاحتكاك، وهي علاقات لا يمكن اختزالها دوماً في مسائل القمع والاستغلال الاستعماري. ولكنها تعد مع ذلك أحد المسارات المحتملة والمناسبة. وعلى الرغم من عدِّ عودة تلك المواد الفنية إلى أصحابها بمثابة وصول إلى الديار بعد طول غياب، إلا أنه ليس من الواضح تماماً وفي كل الحالات أين يقع الموطن الأصلي لبعض هذه المواد المجمعة. ولذا فمن المحتمل أن يكون وضعها في غاية التعقيد والالتباس[١٥]. وفي الواقع فإن بعض الجماعات المحلية لا يرغب في تملك المواد الفنية التقليدية تملكاً عضوياً مباشراً، لكنهم يرغبون في وجود صلة ما وشيء من التحكم فيها. قد تعني الملكية الثقافية في الممارسة الفعلية أن يعهد إلى متحف حكومي أو مدني برعاية مجموعات وحفظها عائدة إلى تجمع عشائري بعينة. وفي واقع الحال ربما أشبهت بعض المتاحف مكتبات للإيداع والإعارة، حيث تقوم بنشر التحف الفنية والثقافة وتداولها خارج نطاق محيطها الأساسي - مع وجود بعض التقييد - فتستفيد من ذلك المتاحف المجاورة والمراكز الاجتماعية وربما استفيد منها في بعض مناحي الطقوس الحياتية المعاصرة (Blundell and Grant, 1989). ومن السهل تخيل حدوث شيء من هذا القبيل فيما بين المتاحف الوطنية ومتاحف العشائر أو متاحف الأقليات العرقية. ولكن هل بإمكان متحف ما السماح بتنقل مواد وأعمال فنية من وإلى " عالم المتاحف " the world of museums (وهي شبكة ناشئة أوسع مما يعرف بـ" عالم

(١٥) هناك نقاش محتدم عن استعادة الممتلكات وذلك في ردهات المتاحف والهيئات الحكومية، ولكي يشكل المرء فكرة عامة عن هذه القضية يمكن مراجعة المواقف المتباينة لمتحف الهنود الأمريكيين الوطني National Museum of the American Indian (1991)، و كل من Sturtevant (1991) و Blundell and Grant (1989).

المتحف " the museum world)؟ ما يزال أمناء المتاحف وأعضاء مجالس إداراتها يجدون صعوبة كبيرة في قبول حركة تنقل المجموعات الفنية من وإلى عالم المتاحف، وهذا ناتج عن الوضع الاقتصادي التقليدي للمتاحف الغربية ورسالتها العتيقة. ويتطلب الأمر لتغيير هذا الوضع الإقلاع عن التقاليد المنادية بضرورة صيانة الحفاظ على الموروث. ولعل العديد من مهنيي المتاحف قد راعهم استعادة قبيلة زيوني Zuni الهندية الأمريكية مجسمات إله الحرب Ahauutas، والتي باتت الآن معرضة للتلف والعفن في مكان سري على هضبة من هضاب نيو مكسيكو، ومكملة بذلك رحلة الحياة التي أعيقت عن متابعتها لفترة وجيزة.

إن تاريخ تلف المجسمات وتعفنها - قصة إبادة عند ثقافة وقصة انبعاث عند ثقافة أخرى - ما هو إلا عبارة عن قصة رحلة مواد فنية مستعادة، وهناك غيرها الكثير. فكما رأينا في الفصل الخامس حيث استقرت مجموعة مهرجان الشتاء، التي عادت مؤخراً إلى عشائر كواجيولث في جزيرة فانكوفر، في متحفين قبليين. وكشرط للتخلي عن المجموعة قام عالم المتحف المسكون بهاجس الحفاظ عليها بالامتداد صوب العالم العشائري، ولكن في الوقت نفسه قام عالم العشائر باستغلال المتحف ونقل ثقافته إليه مع فكرة المجموعة الفنية وما تجسده من معان ثقافية وجمالية وسياسية. وفي هذا السياق الجديد والمهجن صار المتحف مركزاً ثقافياً ومشهداً لسرد الحكايات والتاريخ المحلي وساحة للحديث عن السياسيات القبلية المستمرة. وتمكن أيضاً من اللحاق بعالم الدوائر القبلية الرابع، وكذلك اللحاق بـ"ثقافة السياحة" المحلية والأجنبية والسياحة التجارية سواء على المستويات الإقليمية والوطنية والعالمية.

تعمل المتاحف على نحو متزايد في مناطق حدودية متاخمة لعوالم وتواريخ وأكوان متباينة. فهل يعد مركز كواجيولث يومستا الثقافي متحفاً؟ والجواب نعم ولا. وهل هو متحف فني؟ والجواب نعم ولا أيضاً. وهل نعد جاليريا دو لا رازا Galeria de la Raza

بمدينة سان فرانسيسكو متحفاً؟ نعم ولا أيضاً[١٦] . إن نقاط التواصل والاحتكاك - مواقع تهجين محتمل وساحات تفاوض سياسي، مشاهد إقصاء وصراع - واضحة غاية الوضوح حين نتأمل مؤسسات عشائرية أو مؤسسات أقليات عرقية، ولكن ماذا يحدث لو أننا تعاملنا مع متحف المتروبولتان في مانهاتن بوصفه نقطة تواصل واحتكاك، وليس مركزاً من المراكز؟ أو ماذا عن متحف اللوفر؟ وحين تعطى الهوامش والمواضع الوسطية مركزية تنظيمية فإن ذلك يعني في النهاية إضعاف فكرة المركز ذاتها، وتبدأ جميع مواضع المجموعات الفنية في الظهور بمظهر ساحات المواجهة والعبور. وحين ينظر إلى المواد الفنية المجمعة حالياً في المتاحف الكبرى من هذه الزاوية فإنها تبدو على هيئة مسافرين وعابرين رحل - بعضهم ينتمي بقوة إلى جماعات "شتات" ذات روابط معانٍ راسخة في انتمائها إلى أماكن أخرى. تقوم المتاحف "الكبرى"، علاوة على ذلك، بتنظيم كياناتها وفق متطلبات السياحة الوطنية والدولية وذلك على نحو متزايد. إن إعادة التفكير حول المجموعات الفنية والعروض بصفتها حالات تاريخية من الترحال والتنقل، من العبور ومعاودة العبور - الذي لم ينته بعد - تجعل المرء يغير فهمه لمعاني الموروث والملكية العامة. فما الذي سيختلف لو أن المتاحف الإقليمية أو الوطنية خففت قليلاً من حدة شعورها بالمركزية وعدّت نفسها ساحات مخصصة للعبور والانتقال، حدود عبر ثقافية، وسياقات صراع وتواصل بين جماعات لها غايات متضاربة؟ وماذا يعني العمل ضمن تشابكات من هذا النوع بدلاً من الاجتهاد في تجاوزها؟ "

تثير مثل هذه الأسئلة بعض المطالب المتناقضة التي يشعر بها القائمون على المتاحف

(١٦) وربما كانت سلسلة الخصائص، التي يغطيها مفهوم المتحف - عريضة جداً إلى حد يجعل المفهوم غير متماسك الدلالة، كما يشير كل من John Urry (1990: 134) and Chris Healy (1994: 35). بل ربما كانت ترجمته إلى سياقات واسعة جداً سبباً في غموض دلالته إلى درجة تجعل من العسير تبين ملامحه الدلالية. ومع ذلك أعتقد أن بوسعنا الحديث عن "عالم من المتاحف " a " World of Museums"، يجمعها التشابه في أشياء مشتركة أقلها التشابه في هيئة البنية والوظيفة.

حالياً وخاصة في مجتمعات التعددية الثقافية والعرقية. وحين تفكر المتاحف في رسالتها بصفتها جهداً في مجال التواصل الثقافي - تزحزحها عن مركزيتها وتناقضها المفاوضات الثقافية والسياسية التي لا يقوى أي مجتمع على السيطرة عليها - فربما بدأت في الانغماس الفعلي في قضايا صعبة مثل الحوار، والتحالف، وعدم المساواة، والترجمة.

في عالم المتاحف

نقاشي عن المتاحف بصفتها نقاط تواصل هو نقاش وصفي وتوجيهي في الوقت نفسه. وكنت قد ناقشت عدم كفاية تصوير المتاحف وكأنها تتكون من مجموعات فنية تصور ثقافة كونية، ومأوى قيم لا نزاع حولها، وشواهد على التقدم البشري والاكتشافات المتحققة، تقوم على تجميع المآثر الإنسانية والعلمية والوطنية. يرى المنظور التواصلي جميع الإستراتيجيات الخاصة بتجميع المواد الثقافية بوصفها ردود فعل على تواريخ محددة من السيطرة، والهرمية الطبقية، والمقاومة والتحرك التعبوي. وسيساعدنا تأمل كيف كانت دعاوى الكونية والخصوصية مرتبطة في مجملها بمواقع اجتماعية معينة. وكما عرض لنا ريموند وليام في كتابه الشهير الثقافة والمجتمع (1966) Culture and Society، فإن حديث المجتمع البرجوازي في القرن التاسع عشر الميلادي عن ثقافة كونية/ عليا ما كان إلا عبارة عن ردود فعل تجاه التحول الصناعي وما يجسده من تهديد اجتماعي. وعلى عكس ذلك، فإن حديث "الأقليات" و "العشائر" عن ثقافة منفصلة وتاريخ متميز ليس سوى ردود فعل خاصة تجاه تواريخ من الإقصاء والصمت. وهم يطالبون بمنحهم مكاناً أرحب للمشاركة في فضاء الثقافة الشعبية العريض، ليتحدثوا من داخل مجتمعهم الخاص إلى جمهور عريض من المتلقين. وتستطيع مراكز المتاحف/ الثقافية تهيئة ساحات عريضة لمثل هذا الحديث.

كما نافحت في حديثي عن سياسات ديمقراطية لها القدرة على التصدي؛ لتبجيل

تمايز مكامن العبور المختلفة . وناقشت أيضاً ضرورة التحول عن مركزية المجموعات الفنية وتوزيعها على مناطق مدنية عدة، وتوسيع مدى نطاق سلسلة النشاطات المرتبطة عادة بالمتاحف ونحوها . وترى وجهة النظر التواصلية المتبعة هنا ضرورة تضمين أنواع عدة من الفنون والثقافات والتقاليد وضمها إلى مؤسسات كبرى تتمتع بدعم كبير، وإن لم تكن هذه هي نقطة التدخل الرئيسة الوحيدة . هناك بالطبع إنكار مسبق لأي وجهة نظر تعددية شمولية خاصة حين يتعلق الأمر باختيار مواقع عرض في مناطق ثرية ومتميزة (كما حصل في سوق واشنطن العاصمة المركزي حين عرض فيه ما عد متحف المتاحف)(١٧) . ومع ذلك تنافح وجهة النظر التواصلية عن خصوصية محلية/ كونية للصراعات والخيارات المتعلقة بقضايا التضمين والتكامل والحوار والترجمة والتحكم والجودة، كما تطالب بتوزيع بتماثل للمصادر (الاهتمام الإعلامي، الدعم العام والخاص) بحيث تحدد طرائق وصولها إلى متلقين متعددي التوجهات والمشارب عاكسة تجارب وتواريخ مواجهات متعددة المراكز . وربما بدت وجهة النظر تلك مثالية خاصة إذا ما أخذنا في الحسبان تاريخ المتاحف في سياق الحالة البرجوازية السائدة في أوروبا وأمريكا وربما في أي سياق وطني آخر، وهي مثالية حين ننظر إلى تركيزها في ظهور حالات مواجهات محلية متفاوتة الأهمية بدلاً من المواجهات الكبرى التي نتج عنها تغيير عالمي كبير . ولكنها مع ذلك تفسح المجال لمبادرات قوية، وإن كانت محفوفة بالمخاطر، ترمي إلى زعزعة البنية الهرمية للموروثات المعتمدة .

---

(١٧) كانت المجموعات المقصاة في الماضي تجعل من انضمامها إلى ركن من أركان الأسواق المركزية هدفاً سياسياً في حد ذاته . ولكن هذه إستراتيجية ترتبط مع غيرها سواء كانت بعيدة عن نقطة المركز أو داخلها، ولا تنضوي تحت لواء الفضاء المتخيل المنحصر على الحكومة الوطنية . ومن المهم في هذا السياق متابعة كيف يتعاون متحف الهنود الأمريكيين الجديد في واشنطن العاصمة ونيويورك مع سلسلة من المؤسسات العشائرية . ولعل الرؤية التي أعبر عنها هنا ما هي إلا صدى لرؤية شوهات وستام Shohat and Stam عن الثقافة التعددية ذات المراكز المضاعفة "Polycentric multiculturalism"والتي ميزاها على نحو واضح عن التعددية الليبرالية (1994: 46-49) .

وكانت تلك الموروثات قد وضعت موضع مساءلة ونقد وتحليل في الآونة الأخيرة. ولم يكن ظهور المتاحف العامة في أمريكا وأوروبا القرن التاسع عشر الميلادي إلا جزءًا من محاولة عامة لتنمية الثقافة وتنظيمها من الأعلى إلى الأدنى. وهكذا تراكم "رأس المال الرمزي" للنخب التقليدية والناشئة في المتاحف (Bourdieu, 1984)، وكانت النتيجة تأسيس تفريق حاد بين نشاط ثقافي "رفيع" وآخر "منخفض المستوى الفكري" (Levine, 1988). أما "الجماهير" المستهدفة، والتي تقوم المتاحف بتجميع "موروثاتها"، فهم ممن شكلوا لبنات المشاريع البرجوازية الوطنية (Duncan, 1991). ففي القرن التاسع عشر الميلادي طورت سلسلة من "الإصلاحات القانونية والإدارية . . . عملت على تحويل المتاحف من مؤسسات خاصة صغيرة محصورة على الطبقات الحاكمة وطبقات المهنيين إلى مؤسسات حكومية كبرى مكرسة لتعليم الجماهير العامة وتنويرها" (Bennet, 1988: 63). وفي القرن العشرين أضحت المتاحف تؤدي دوراً رئيساً في إنتاج واستهلاك "التراث" عبر سياقات عدة شديدة التسارع على مستويات محلية وقومية وعبر قومية (Walsh, 1992)، وتم مزج عناصر عدة وتكاملها ضمن صناعات سياحية تتوسع بانتظام (MacCannell, 1976; Horne, 1984; Urry 1990). ظهر المتحف بصفته مؤسسة متزامناً مع ظهور مؤسسات مثل الدولة الوطنية والطبقة الوسطى والرأسمالية الصناعية والتجارية، وارتبط مستقبله بانتشار هذه المؤسسات دولياً والتكيف معها محلياً.

لقد تتبع نيل هاريس (1990) تطور ارتباط المتاحف بعمليات التسويق الرأسمالية والتسليع وذلك من خلال مقارنة مثيرة له عقدها بين المتاحف والمتاجر الكبرى متعددة الأقسام في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين وخاصة في شمال أمريكا. ففي الأربعينيات من القرن العشرين الميلادي – كما برهن في دراسته – تفوقت المراكز التجارية الكبرى على المتاحف من خلال عرضها للقطع والمواد الفنية الهادفة إلى تهذيب أذواق العامة. ومع ذلك فقد أصبح العديد من المتاحف الرئيسة اليوم أكثر حرصاً على إشاعة ثقافة الاستهلاك وما يصاحب ذلك من تغيير صورتها.

فإذا ما أصبحت الجاذبية والإغراء الجماهيري من الأهداف الرئيسة للمتاحف، فكيف تختلف عن أي مؤسسة تجارية أخرى وجدت للبيع والربح المادي؟ . . . وهل أصبح المتحف (قصر تسلية) مجرد ملجأ آخر لا يعنى بالمواد الفنية بقدر عنايته بطقوس استقبال الزوار وتنشيط ذاكرتهم وتحفيز أنماط بيع المعروضات دون العناية بتحسينها؟ في فترة من الفترات عهد إلى المتاحف بأقل ما يمكن من رعاية لحاجات ومتطلبات الملايين من الناس التقليديين. ولكن المتاحف الآن، وفي زمن آخر، طالما أرهقت بالعمل على أن تكون مسلية ومناسبة ومثيرة وأكثر شعبية (Harris, 1990: 81).

وكيفما قُوِّمت هذه التطورات، ومهما كانت الاحتمالات الثقافية/ السياسية الناتجة عن هجر مُثل وجماليات الحياد الموضوعي القديم (95)، يصل هاريس إلى النتيجة الآتية: "يوحي تغير قدر المتحف وتأثيره على الجماهير بإمكانات كبيرة ومتزايدة مدعومة بتنوعات غير محدودة" (18)[١٨].

يعد "المتحف" كما يعرفه هاريس مؤسسة غربية تتوافر في الغالب في المدن الكبيرة. لكن كان لتصوره آلة ديناميكية استهلاكية تجمع وتعرض مواد فنية ذات قيم جمالية وثقافية وتجارية نتائج عالمية واضحة. أما تصور "التراكم المرن" (Harvey, 1989) للتقاليد والهويات والفنون وأساليب المعيشة المرتبطة بالتوسع الرأسمالي المعاصر؛ فيعزز من تكاثر المتاحف فيما يشبه مخزناً كونياً متشعباً لثقافات العالم.

---

(١٨) ولعل المنافسين التجاريين الجدد للمتاحف ورديفها المقرب يكمن في المتنزهات العامة ومراكز التسوق التجارية Theme Parks and Shopping Malls.

ولكي توفر المتاحف ساحات لقاء آمنة وترفيه برجوازي راق، قامت بعض المتاحف الكبرى بتطوير مراكز بيع خاصة بها ومقاهي راقية ومطاعم. وفي وقت تتناقص فيه مصادر دعم المتاحف أصبح العديد منها يهتم أكثر بتبني إستراتيجيات الشركات المساهمة وإظهار هوية استهلاكية؛ مما يجعلها تبدو مثل الجامعات التي سبقتها في هذا المضمار.

راجع (1995) Readings للإطلاع على تحليل واضح المعالم عن اتجاهات المؤسسات المعاصرة في هذا المجال.

ويطور كيفين ولش Kevin Walsh هذا المنظور العام في مقال نقدي حاد له عن "المتاحف والتراث في عالم ما بعد الحداثة" . ويوسع ولش من وجهة نظر ديفيد هارفي عن ثقافة العولمة الرأسمالية : تآكل "مكاني" لا يلين لكل ما هو محلي ولاستمرارية الزمن الجمعي ؛ لتحل محلها جميعاً أفكار فارغة وعريضة وعاطفية عن الماضي . وحل التراث محل التاريخ ليسهم ذلك في سهولة تبرير هيمنة المصالح القومية والطبقية . وكان ولش يتكئ في تعليله لظاهرة النمو السريع في عدد المتاحف البريطانية في عصر انحطاط الإمبراطورية والتدهور الصناعي وتخفيض الإنفاق على الخدمات الحكومية في عهد تاتشر على كتاب روبرت هيويسن صناعة التراث Robert Hewison's The Heritage Industry (1987) . وكان قد وجد أيضاً حالات من الهيمنة لليبرالية الجديدة تؤثر في أي مجتمع يمر بحالة من التغيير ويصارع المد الرأسمالي ، منشغلاً في الوقت ذاته بتمثيل ماضيه واستهلاكه بصفته تراثاً مشتركاً . ولعل تسليع ماضي الثقافات المحلية لا يعدو أن يكون جزءاً من عملية كونية تقوم على محو الفروق الثقافية .

ويعد تحليل ولش وهارفي لتسويق التراث في عالم ما بعد الحداثة ضروريًا وإن كان غير كاف ؛ لأنه يركز فقط في وصف عدد معين من النشاطات القائمة في المتاحف وفيما بينها . وتزيد وجهة النظر التواصلية - كما تعتقد برات - النماذج الانتشارية تعقيداً ، سواء كان ذلك على نحو احتفائي (زحف الحضارة والاكتشافات الغربية) أم على نحو انتقادي (ضراوة توسع نظم السلع الرأسمالية) . وأحياناً ما يدرك ولش أن مقاربته تبسط الأشياء إلى حد بعيد ، ولذا فهو يورد تحذير مايك فيذرستون "ينبغي نبذ منطق الثنائيات الساعي نحو فهم الثقافة وفق مصطلحات متبادلة الشمولية مثل تجانس/ تغاير ، دمج/ انفصال ، وحدة/ تنوع . تصف هذه الثنائيات الذهنية وجه واحد فقط من وجوه متعددة السمات تحدد في مجموعها معنى الثقافة " (Featherstone, 1990: 2) .

ومع ذلك فقد أخفقت مهمة ولش الوصفية منذ بدأ التعامل مع المصطلحات الأولى في القائمة(١٩).

وعادة ما تعبر المتاحف، وبقدر من التباين المتكافىء، عن اهتمامات وطنية/ قومية، وعن اهتمامات محلية وعشائرية وعن قيمة رأسمال وطني. فحيثما جمعت وعرضت عينات من تقاليد محلية وفنون نخبوية أو شعبية وتاريخ وعلوم وتقنيات أمة من الأمم، وذلك بهدف تحقيق الهيبة والتعبئة السياسية وتخليد مجد تليد أو بهدف جذب السياح أو لأغراض تعليمية، فإن ذلك كله سيفضي عادة إلى ظهور المتاحف ونحوها من المؤسسات التي تؤدي نفس الغرض. إن مواضع تجميع التحف وأماكن عرضها المعروفة ب"المتاحف" هي ساحات متعددة الأغراض متداخلة في أبعادها الثقافية. وهناك حالات من التناقض التاريخي وحالات من التشابك مع الحداثة وما بعد الحداثة وحالات من "الحنين" لأمس مفقود (Stewart, 1988; Ivy, 1995). فالمتاحف العشائرية، مثلاً، تعكس شكلاً من أشكال تكديس الثروات المحلية والغربية والذكريات الجماعية والمساهمة في نشرها. بل هي تبرز وجهة نظر ترى في التاريخ صراعًا محتدمًا من أجل البقاء

(١٩) ما زال "جدل التراث" مستمراً في بريطانيا. فهناك كتاب باتريك رايت الرائع Patrick Wright's On Living in an Old Country (1985)، والذي تلاه مباشرة كتاب Robert Hewinson's The Heritage Industry (1985)، وكتب أخرى عدة تتناول بالنقد والتحليل فكرة ماض وطني مثالي يتضمن منازل ريفية فخمة ومناظر طبيعية خلابة وفنانين مهرة وعمال جادين. وفي الآونة الأخيرة شن رافئيل صمويل Raphael Samuel (1994) هجوماً مضاداً على هؤلاء النقاد مدعياً أن هناك تاريخاً ديموقراطياً طويلاً من مشاريع الحفاظ على التراث، واتهم النقاد بالنفاق والعجرفة. ومع ذلك فإن حنينه اليساري إلى ماض شعبي لم يمض دون تحدٍّ. وحتى الآن تركز هذا الجدل حول الماضي البريطاني وعلى نحو حاد. وبالرغم من تعميم ولش Walsh لسياق الظاهرة الثاتشرية إلا أنه ينبغي منحه حسنة إظهار السوق ودوره في التراث وكيف أصبح ذلك الدور ظاهرة عالمية. ولعل ما أدهشني حقاً هو الاستثمار المضاعف في التراث كما يظهر ذلك بوضوح في العديد من السياقات العالمية/ المحلية. واقتداء بعمل فيذرستون Featherstone فإنه يتعين علينا إدراك كون الجدل هنا عنصراً من عناصر الثقافة العالمية ولا ينبغي حل المسائل الخلافية هنا لصالح جهة دون غيرها.

والتجديد والاختلاف الدائم. يقدم لنا بارنبي وهول Barnaby and Hall (1990) وصفاً غنياً عن معهد دين الثقافي Dene Cultural Institute، والذي استهل عام 1986م بمبادرة من وفود دين نيشن Dene Nation ممثلة شعوب مناطق غرب كندا الشمالي وقبائلها. والمعهد كان تجسيداً لقرار عشائري يتسم بالوعي في إصراره على حتمية المحافظة على ثقافة دين والعمل على إحيائها وتجديدها؛ وذلك تمشياً مع متطلبات الحركة المنادية بحقوق السكان الأصليين ومنحهم حق ملكية مواردهم وتنميتها. ويبدي المعهد اهتماما بالغاً بالتاريخ الشفهي المحكي، وبتعزيز اللغة وتجديدها، وبالطب التقليدي، واستغلال الأراضي، والعناية بالثقافة الشعبية والتعليم، وتجميع وحماية التحف المحلية وحفظ السجلات ونحوها. وقد خُطِّطت أرض مناسبة لعرض هذه المواد وإظهار موروثات ثقافية ودينية، ومن هنا يتضح أن وظيفة المتحف تعد جزءًا لا يتجزأ من جهد مركز ثقافي متكامل وأكثر شمولية. ولتحقيق وضوح الرؤى والتعبير عن التراث في مختلف المؤسسات المعنية به لابد من العناية بالعلاقات المتداخلة والتوازنات النسبية والتأثير السياسي الناتج عن هذه النشاطات التراثية(٢٠).

ولعلك تقارن بهذا وصف شيلدكرو Schildkraut (1996) لافتتاح متحف قصر إسانتي مانهيا في غانا، والذي ركز في تقاليد مختلفة تمجد سلطة ملكية. وربما عبر عن رؤى مختلفة تتناول التقاليد والحداثة من خلال عروض المتاحف، والتي قد يذهب بعضها إلى التركيز في إبراز مبادرات محلية مقترنة بتجسيد تحالفات حقيقية وحوارات دارت بين أعضاء المجتمع وخبراء محترفين من الخارج - هناك مثال حي لمثل هذا الوضع في مقال جرجس هنري ريفير Georges-Henri Riviere's "eco-museum" (1985).

(٢٠) هذه المؤسسة تعد حديثة نسبياً وصممت لغرض العروض "الثقافة"، ولابد من التعامل معها بالطريقة نفسها التي نتعامل فيها مع الوظائف والسياقات المتناقضة للبو-وو Pow-wow، والبو-وو مناسبة احتفالية ذات شعبية كبيرة بين العديد من السياح المحليين والأجانب.

أما داخل السياقات القومية المستقلة فإن هناك تمايزات مهمة فيما يخص إنتاج "التراث" واستهلاكه. فكما لحظ توني بينت، فإن سياسات الحكومة البريطانية فيما يخص المحافظة على التراث هي سياسات ذات توجه محافظ، وهذا افتراض زاد من تعقيداته ما لحظه رفائيل سمويل Raphael Samuel (1995). ومع ذلك تمنحنا أستراليا سياقًا "نظامياً" مختلفًا عن هذا كله، فهناك متحف مثل متحف ثكنات سيدني هايد بارك Sydney Hyde Park Barracks والذي يظهر على نحو حصري سياسات حزب العمال خاصة في تركيزها في "القومية الجديدة." فحينما يتخذ المتحف من بناية عرفت بأنها شيدت لإيواء المجرمين المبعدين إلى أستراليا مقراً له، فهو يعلن عن تصميمه على تقديم تواريخ أستراليا التي استبعدتها وجهات النظر الساعية لتمجيد الماضي والاحتفاء به وتنقيته من الشوائب (Bennett, 1988: 80).

لماذا إذن أظهرت الممارسات المتحفية انتشاراً كبيراً وغزارة وفيرة في الإنتاج وفي أماكن مختلفة من العالم؟ من الواضح وجود عوامل عدة متداخلة تفعل فعلها هنا، فالقدرة على التعبير عن قضايا الهوية والانتماء وقضايا السلطة والتقاليد هي في مجملها مهمة جداً، حيث تربط هذه القدرة التعبيرية بين انتماء هذه المؤسسة الارستقراطي، وقدرتها على الانتشار القومي والثقافي في العالم الحديث. كما أن المتاحف تتجاوب مع الحاجة إلى سلسلة عريضة من النشاطات المحلية مثل تجميع التحف وما يتبع ذلك من عروض فنية وترفيهية، ذلك أن تكديس الأشياء الثمينة والتباهي بعرضها يعد في حد ذاته نشاطًا إنسانيًا واسع النطاق لا يحده الانتماء إلى طبقة أو جماعة بعينها. وبما أن المتاحف - بإمكاناتها العريضة - تتمتع بقدرة كبيرة لأنواع عدة من المواد المكدسة، وبمرونة في توزيعها وانتشارها وتوصيلها إلى عدد كبير من المتلقين، والقدرة على الاحتفاظ بالأسرار وتقدير قيمها الجمالية والروحية والاقتصادية. فيمكن التفاوض على عدد من القضايا ذات العلاقة بالمتاحف مثل قضية تحديد "جمهورها" أو "الجماعة المتلقية" لما تعرضه، وقضايا الاحتفال بمنجزات فرد أو جماعة أو وجهة نظر أو أيدلوجية، كما يمكن التفاوض على كيفية تفسير

الظواهر التي تعمل على تمثيلها، وإلى متى تظل محتفظة بمكانها، وما مدى سرعة التغيرات التي تمر بها. هناك تداخل كبير بين الممارسة المهنية المطلوبة في حالة تجميع كنوز وممتلكات وتاريخ فرد من الأفراد أو حتى جماعة وتنظيمها وعرضها في متحف من المتاحف، وممارسات فردية مثل تجميع مواد تدخل في تنظيم سجل للذكريات أو العمل على ترتيب سجل (البوم) صور خاصة أو المحافظة على هيكل تراثي. وفي بعض الحالات هناك متاحف تحافظ على استمراريتها بالرغم من قلة مصادر تمويلها، وذلك بفضل حماس وتصميم جامع تحف محلي أو رجال يغمرهم الحماس أو متطوعين محليين. والآن أصبح في مقدور كل من أراد ذات يوم من أفراد المجتمع التعبير عن شعورهم بالانتماء والنفوذ من خلال إقامة مهرجان أو بناء نصب تذكاري أو تشييد معبد أن يدعموا متحفاً، وبالحماس نفسه أيضاً.

لا تدرك أهمية المتاحف إلا في سياق عالمي تمثل فيه الهوية الجماعية على نحو متزايد من خلال الانتماء إلى ثقافة معينة (أسلوب حياة متميز، وتقاليد، وأشكال من الفنون والحرف). والمتاحف في هذه الحالة تشيد انطلاقاً من فرضية أن هناك متلقين أجانب يمثلهم خبراء محليون ودوليون، وسياح وعلماء وأوصياء ورحالة "مثقفون"، وصحفيون وما شابه ذلك. وربما لن يكون كل هؤلاء هم المتلقين الوحيدين للعروض الثقافية والأداء الفني ولكنهم لن يغيبوا مطلقاً عنها. وحين يعرض مجتمع من المجتمعات نفسه من خلال مشاهد ومهرجانات احتفالية مثيرة، فإنه يشكل بذلك كيانًا "داخليًا" وكيانًا "خارجيًا"، ولذ تصبح رسالة الهوية الموجهة من خلال هذه العروض مختلفة بحسب المتلقي وانتمائه للداخل أو للخارج - يدعى إنسان الداخل إلى المشاركة في الثروة الرمزية بينما يظل الأجنبي مجرد "متابع" أو "متفرج"، أو ربما انضم ولو بشكل جزئي للمسيرة سواء بوصفه سائحاً أو خبيراً متخصصاً. كانت المتاحف ومنذ ظهورها في أوروبا القرن التاسع عشر الميلادي بصفتها مؤسسات مدنية مفيدة للدول والحكومات وسعيها لتجميع وتقدير الانتماء إلى عصبة "نحن". وهذه القدرة التعبيرية - سواء في بعدها القومي أو الإقليمي أو العرقي أو حتى العشائري - إنما تهدف إلى تجميع والاحتفاء بطريقة وأسلوب حياة ما،

ومن ثم تخليدها وتثمينها وربما بيعها سواء مباشرة أو غير مباشرة. إن الخطوات المتخذة للحفاظ على وحدة الجماعة المتخيلة تشمل التصدي لـ" لآخرين" وإقصاء "الزائف" المفتقر إلى الأصالة. وهذا كله يشكل جوهر السياسيات الثقافية المعاصرة، سواء سمحت للإبداع أو حدت منه، والتي عادة ما تنفذ في سياقات تاريخية متداخلة من الاستعمار/ الاستقلال وبناء الأمة/ حقوق الأقليات توسع السوق الرأسمالية/ إستراتيجيات الاستهلاك.

إن "عالم المتاحف" عالم متنوع وديناميكي؛ مما يجعل نقاط التواصل المختلفة التي تتبعتها في هذا الفصل تشترك في فحواها مع فكرة تسويق التراث في عالم ما بعد الحداثة وفكرة إبراز الهوية وعرضها بوصفها مادة ثقافية أو فنية. ومما لا شك فيه أن فكرة المتحف من حيث هو بنية ثقافة تعنى بموضعة التقاليد، وتفسيرها على أنها قيم أخلاقية/ جمالية وسلع قابلة للتسويق، هي فكرة آخذة في النمو المطرد والانتشار السريع. ولعل فئات المجتمع المهيمنة على مجرى الأمور والفئات التابعة لها ستجد في هذه البنية مجالاً واسعاً للتعبير عن آمالها وطموحاتها وكذا تحقيق اهتمامات السياحة الوطنية وعبر الوطنية. فكما رأى ريتشارد هاندلر في مقالات له (1993-1985م) أن امتلاك زمام الثقافة يعني أن يكون المرء مجمعاً تأسره لعبة التملك ويندمج في اختيارات تثمين أساليب وطرائق الحياة. ولكن ما مدى تورطه في هذه اللعبة؟ وما الذي يحدث في الأوساط القبلية والمحلية خلاف هذا للتعبير عن الثقافة؟ وإلى أي مدى تنصهر في بوتقة واحدة سلسلة الأشكال الثقافية/ الاقتصادية، والتي نطلق عليها ما بعد الحداثة؟ . . . الأنساق العالمية؟ . . . الرأسمالية المتأخرة؟ تتكاثر المتاحف، والتي ترمز إلى النخبوية والرصانة الجامدة بنسب عالية، فمن العواصم الوطنية إلى القرى المانليزية، ومن حفر مناجم الفحم البريطانية المهجورة إلى الأحياء العرقية في المدن العالمية الكبرى. إن نقاط التواصل العالمية/ المحلية ما هي إلا ساحات تتشكل على أرضيتها الهوية وتحدث التحولات الثقافية واحتواءها والتجاوز فيها. إنها مؤسسات تجسد غموض مستقبل الاختلاف "الثقافي".

الفصل الثامن

سجل «بالينكوي»

الفصل الثامن

سجل «بالينكوي»

انظر إلى العالم الجديد الذي يواجه طائر المغنولية المغرد بعد أن تلمس طريقه إلى المناطق الاستوائية. فبعد أن نشأ وسط مجموعة أشجار صنوبرية غضة، وجد هذا الطائر الضئيل نفسه يواجه موطنا من أكثر المواطن تعقيدا وتنوعا في العالم، ألا وهو قمة أغصان الغابات الاستوائية المطيرة في المناطق المنخفضة. أما كيف تستكشف الطيور المهاجرة بيئاتها الجديدة وتكتسب معرفة بها، فهو أمر سيظل سرا يخلب ألباب علماء السلوكيات.

راسل جرينبرج:

Russell Greenberg, El Sur de Mexico: Cruce de caminos para los pajaros migratorios.

الوقت: 7.15 صباحا: أشرت خارج الفندق إلى حافلة متجهة إلى لاس روينس حيث انضممت إلى بعض السياح المولعين بالنهوض باكراً، وإلى بعض العاملين في الموقع. كانت حقول الذرة ظاهرة من خلال غلالة من الضباب على منحدرات عميقة خلف الأثر. أما المعابد، فكانت أوراق النباتات الكثيفة تحجبها عن الأنظار.

الوقت ما بين الساعة: 7.30 - 8.00 : ساحة انتظار السيارات خالية تقريبا ومجموعة من الرجال والنساء والأطفال يلعبون بالكرة الطائرة دون شبكة في الطرف الأقصى. خلفهم، بدا معبد الكتابات/ النقوش فوق بعض الأشجار الصغيرة. في الصباح سقطت مني آلة التصوير الخاصة بي فوق أرضية الحمام؛ ولذلك وجدتها لا تعمل. وبعد محاولات يائسة لإصلاحها، نفضت يدي منها.



8.1 معبد الكتابات/ النقوش ـ صورة جيمس كليفورد

ثم بدأ شخصان يرتدي كل منهما قبعة رعاة البقر في كنس الساحة. كانت الأمطار قد هطلت بغزارة في الليلة السابقة وأوراق أشجار كثيرة اختلطت بالأغصان الميتة والمهملات المتناثرة. وهناك بعض الهنود اللاكانديين طوال الشعر يرتدون ثيابا بيضاء فضفاضة وأحذية موكاسان يجاهدون لحمل صناديق مملوءة بالأقواس والسهام من عربة في دبليو كومبي إلى مكان البيع الخاص بها بالقرب من المدخل. وكان أطفالهم الذين يرتدون مثل ثيابهم مع فارق أنهم كانوا حفاة يتناولون إفطاراً مكوناً من الموز وخبز الذرة في برودة ظلة قريبة.

كان الجو قد أصبح بالفعل دافئا. الأثر يفتح في الساعة الثامنة. زقزقة الطيور في كل مكان، صوت قرع أيدي على الكرة المطاطية، حديث خافت، وضحكة عابرة. بدأ المسافرون المنفردون، ومعظمهم من الأوروبيين صغار السن، يصلون في دبليو كومبي من مدينة بالينكوي التي تبعد عن المنطقة بثمانية كيلومترات. بضع سيارات. توقف لعب الكرة الطائرة.

الوقت ما بين الساعة: 8.00 - 8.25 : بدأ بيع التذاكر، وشرع الباعة المكسيكيون في تجارتهم للمصنوعات اليدوية والتذكارات ولادينوس من غير الهنود في عرض بضاعتهم في أكشاكهم بمحاذاة أحد جوانب ساحة وقوف السيارات. إحدى العائلات تتناول إفطاراً غنياً، متحلقة حول صندوق السيارة الخلفي. أول حافلة كبيرة وصلت في الساعة 8.15.

اشتريت تذكرة واتجهت إلى المدخل في الطرف الأقصى للساحة. هذه البوابة أضيفت بعد آخر زيارة لي إلى بالينكوي منذ عامين، حيث كنا ندخل وقتئذ عبر ساحة وقوف السيارات مباشرة. أما الآن، فقد وُضعت تحويلة للانتقال من الساحة إلى الموقع، تمر متعرجة بين الأشجار ثم أعلى الدرجات الحجرية. كما نُقلت البوابة مسافة مئة ياردة إلى الجانب وبعيداً عن السيارات.

عند هذه النقطة، وبينما كنا نقوم بالتوقيع في سجل كبير، يعرض المرشدون خدماتهم بلغات عدة: الجولة الكاملة تكلف سبعين بيزو (23 دولاراً) وتتضمن "التنزه في

الدغل " . داخل البوابة : صدى غناء مرتفع النبرة آت من جانب التل في الغابة . أناس تسلقوا معبد الكتابات وبرج القصر بالفعل ، وكانت أجسادهم الصغيرة وقبعاتهم وبناطيلهم القصيرة الملونة متناثرة هنا وهناك في أرجاء المتنزه المفتوح .

صورة فورية : كان هناك رجل يسير وخلفه صبي من اليسار إلى اليمين عكس اتجاه تيار الزائرين وبمحاذاة قاعدة معبد الكتابات/ النقوش وكان كلاهما يحمل أحمالاً ثقيلة . كان الرجل منحنياً ، خطوط واضحة على جبهته ، وكان متجهاً مباشرة إلى البوابة وساحة وقوف السيارات . لم يكن هو ولا الصبي ينظران إلى الهرم العملاق إلى يسارهما ولا إلى السواح الذين كانوا يحدقون في عدسات آلات تصويرهم بعيون نصف مغمضة .

تحركت إلى الظل في منتصف الدرجات المؤدية إلى القصر . يمكنني من هنا رؤية ممر متسلق عبر التلال خلف معبد الكتابات/ النقوش . لابد أن الرجل والصبي نزلا من هذا الطريق . منذ عامين ، صعدت الممر لمسافة أبعد قليلاً بحثاً عن إحساس " ما قبل الحفر " : أوراق النباتات المتشابكة والأصوات الحادة التي كانت ستستقبل مكتشفين أوائل أمثال دل ريو ، دوبيه وكاستانيدا ، والدك ، وولكر وكادي ، ستيفنز وكاثروود . وبعد بضع مئات من الياردات إلى الداخل ، وجدت كازا دل ليون التي تم إخلاؤها جزئيا ، والأشجار ما تزال ممسكة بسقفها ، وقد أصبح الأثر " الرومانسي " شهيراً بفضل رسم للكونت والدك في عام 1833م . كان ذلك مماثلاً لما رآه كاثروود فعليا وهو ليس كالترجمات التفسيرية التي نشرها ستيفنز ولا يوجد شبه بينه وبين الآثار المنمقة التي أُعيد بناؤها في المتنزه الوطني الحالي .

واصلت المشي ، وبدا الممر متداخلاً مع الجذور والنباتات الكثيفة المتشابكة وتساءلت عما إذا كانت كومة من الأحجار المغطاة جزئياً تنتمي إلى بناء مخفي . لم يكن هناك شيئ سوى أصوات الغابة ، والظلال العميقة ، وبصيص من الضوء هنا وهناك . كنت وحدي ، مع البعوض ، ولكن مرَّ ستة رجال فجأة سريعاً بجواري وكانوا يجرون مجموعة كاملة من الأدوات الخاصة بفرقة مرياتشي .

لحظة خارج الواقع: شرح تقليدي. تقع قرية شول مايان بعد صعود الممر سيرا على الأقدام لثلاث ساعات، وكان طريقهم إلى المدينة يظهر عبر الأشجار خلف معبد الكتابات/ النقوش، ويعبر قاعدته ثم يمر من خلال منطقة الآثار إلى الطريق.

الوقت ما بين الساعة: 8.30 - 8.45: وصول أول كناس لأوراق الشجر في الساحة العامة. امرأة متقدمة في السن، سائحة مكسيكية تتوقف لتتجاذب أطراف الحديث معه. أما الآخرون، فتجاهلوه وصوبوا آلات تصويرهم إلى الأماكن التي لا يقف فيها. حتى الآن، مساحة الموقع الكبيرة تحوي وتشتت كل الأجساد الصغيرة.

المرشدون يتحدثون بنبرات مرتفعة والمجموعات الأولى تظهر. لحظت المساعدين يقفون على قمة الهياكل الكبيرة. كانوا يرتدون قبعات بيسبول INAH زرقاء (المعهد الوطني لعلم الأجناس والتاريخ). سرت إلى الطرف الأدنى للموقع، متخطيا ملعب الكرة الذي طُهِّر حديثا، إلى جانب الجدول الذي يتدفق عبر الأثر إلى Capamento INAH.

لقد تغيرت الأمور هناك أيضاً خلال العامين الماضيين وما كان في يوم من الأيام متحفاً صغيراً تحول الآن إلى معمل للترميم. سمعت موسيقا مسجلة عبر باب مفتوح، ورأيت شباباً يرتدون معاطف بيضاء، معظمهم من النساء ورجل واحد، يرصون أنابيب كبيرة من الصلصال، وبداخلها قوالب متقنة تحمل ملامح بشر وحيوانات. أكثر من سبعين من هذه الأنابيب التي ما تزال وظيفتها غير مؤكدة عُثر عليها مؤخراً بين العظام المدفونة في قاعدة معبد الشمس.

كابامنتو: تعود الكلمة إلى وقت كان الوصول إلى "بالينكوي" عسيراً، عندما كان علماء الآثار يعسكرون فعلياً هنا. الآن أصبحت منشأة INAH تشتمل على غرف عمل دائمة، ومناطق للتخزين، وحجرة طعام، ومطبخ. عندما يكون الحفر في أوجه، قد يصل العاملون هنا إلى ثلاثمائة شخص. الآن، أصبح عدد العاملين هنا لا يتجاوز بضع عشرات، معظمهم يعمل في الترميم وصيانة الموقع.

الوقت ما بين الساعة : 8.45 - 9.00 : شاحنات عديدة عليها علامة INAH تسير في طريق غير معبدة تمر عبر المتنزه . الطنين الآتي من الغابة قوي، لا يقطعه سوى صوت آلات متقطع في مكان ما بين الأشجار . تلمست عنقي بضع مرات خوفاً من لسع الحشرات على حافة منطقة السواح الخالية من البعوض . الآن بدأ الشريط الذي في المختبر يصدر عبارة من أغنية شعبية "Reggae" بصوت عميق وخافت : "انهضوا ، دافعوا ، دافعوا عن حقوقكم" . رجال يسيرون ببطء للعمل في المتنزه، أحدهم يحمل منجلاً وجهازاً إلكترونياً من نوع ما . وكان آخر يحمل مطرقة وفوق كتفه قطع عدة طويلة من الخشب .

وراء معمل الترميم، تبدأ الطريق في الانحدار إلى الأسفل، مارة بسقيفة حيث كانت عربات عدة مصفوفة الواحدة إلى جانب الأخرى، ثم تخوض عبر المجرى المائي في منطقة يسميها بعض أدلة الرحلات بـ "مغطس الملكة" . لافتة وعليها كتابة باهتة : عبر المجرى : بعض البيوت المتهدمة، بضعة أرجوحات شبكية معلقة تحت سقف من الصفيح، رجل ينثر على نفسه الماء من مغطس . هذه هي المساكن المؤقتة لبعض الـ "شولز" المحليين والعمال الآخرين الذين يقومون بأعمال الحفر الثقيلة . وكان المعسكر المظلم في الغابة هو ما سمَّاه أرفنج جوفمان بالمنطقة الخلفية من ساحة الأداء . كان يقع خلف المشهد الذي يضيء الأثر ذاته ويجعله ممكناً .

الوقت ما بين الساعة : 9.00 - 9.15 : مشيت إلى الأرض مقطوعة الأشجار ووجدت معابد "الغربو نورت" محاطة بجبال . كانت الحفريات في قاعدتها تكشف عن منحوتات مهمة، يحميها الآن حديد مموج . لماذا كانت هذه المباني تبدو ناجزة إلى هذا الحد منذ عامين مضيا ؟ هل كان ذلك بسبب العشب الذي جُزَّ بكامل المسافة المؤدية إليها ؟ أم أنها اللوحات التفسيرية الدائمة؟

هناك رجال عدة أصبحوا الآن في القمة، آخذين في التحرك ببطء تحت أشعة الشمس الحارة وهم يلتقطون الأحجار ويغسلون شيئا في سائل مأخوذ من إناء بلاستيكي

كبير. في كل مكان من الموقع، كانت الأسقف العائدة للقرن السابع الميلادي تخضع لمعالجة كيميائية ضد التسرب (فرويد: تدمير بدأ عند حفر معبد بومبي).

الرجال يأخذون استراحة من الحرارة، مستظلين بباب معبد، وهم يرشفون من كيس مشتريات. وعلى بعد، أخذت صفوف قصيرة متعددة الألوان من الأشخاص تلتف حول قمة معبد الكتابات. أصوات خافتة، صيحة من الأعلى تنطلق.

الوقت ما بين: 9.15 - 9.45: أمشي خلف القصر، في اتجاه معابد الشمس، والصليب، (الصليب المورق). هذه المنطقة بأكملها شهدت اكتشافات حديثة للغاية، بما في ذلك مقبرة كبيرة، ولكنها الآن مغلقة أمام الزوار. كل ما تمكنت من رؤيته من الأعمال القائمة هو قاعدة معبد الشمس التي أعيد بناؤها. ما كان مبنىً صغيراً على هضبة معشبة منذ عامين أصبح الآن قمة هرم. الإحساس بالمساحة المحصورة بين المعابد الثلاثة سوف يكون مختلفاً بالتأكيد عندما يسمح لنا بالدخول مرة أخرى. ما الذي سوف يحل بإشراقها وجمالها الخاص؟

كانت هناك كومة عملاقة من الركام متخلفة عن الحفريات وقد انهمر جزء منها في المنحدر الذي فوقي. امرأة تجلس في الأعلى لإبعاد الأشخاص غير المصرح لهم كما أعتقد. رجل مكسيكي ذو مظهر أكاديمي، ملتح يرتدي نظارات ذات إطار معدني يدلف إلى المنطقة المحاطة بالجبال ويتسلق الممر خلفها.

استدرت مبتعداً وأنا أشعر بخيبة أمل ثم ارتقيت درجات سلم القصر التي كشفت عنها الحفريات حديثاً، ثم دخلت الفناء الكبير الشهير. اللا-تناسق الدقيق لرواق الأعمدة ظاهر أكثر الآن بعد أن تم إخلاء هذا الجانب وإعادة بنائه. التناسب الرائع في الداخل، الذي صممه المهندسون المعماريون القدماء يبعث في النفس الهدوء.

بدأت الأصوات تتجمع في الفناء الكبير (أنا مسرور الآن لعدم تمكني من التقاط صور) وأصوات مرشدي الجولات السياحية تتداخل مع صيحات الطيور والهمهمة الآتية

من الغابة. كنت أسمع في وقت واحد عبارات بالفرنسية والأسبانية والإنجليزية آتية من ثلاثة جوانب من الفناء، ثم بعد ذلك بالألمانية. إنها غابة التفسيرات.

حيثما نظرت، أجد أحدهم يصوب آلة التصوير الخاصة به. هلوسة قصيرة: مئات الصور في الساعة (في الدقيقة)؟ التي ولدتها هذه الأحجار تشبه جماعات كبيرة من الطيور تبدأ في التحليق معا ثم تتفرق. إلى أين هي ذاهبة؟

الوقت ما بين: 9.45 - 10.00: الجو أصبح حارا للغاية في هذا الوقت. قررت إرجاء التسلق إلى قمة معبد الكتابات/ والنقوش (مع هبوط إجباري في مقبرة باكال المتسخة). في ساحة وقوف السيارات في الخلف، رجل يجمع آخر قوارير بلاستيكية وأوراقا ميتة متخلفة عن الأمس، وهو يكنس بمحاذاة خمس عربات كلها تحمل مكسيكيين. كانت هذه هي الحافلات الكبيرة الوحيدة في الساحة، وقد أذهلني أنني لدى وجودي في الموقع، لم ألحظ إلا جزئيا وجود عدد كبير من السياح المكسيكيين.

لماذا هم هنا؟ لديّ إحساس واضح - نمطي بلا شك - بالسبب الذي من أجله يزور الأوروبيون والأمريكيون الشماليون باللينكوي. الدائرة العالمية أصبحت راسخة الآن، من العام 1840م، عندما وضع أعلى كتب ستيفنز وكاثروود مبيعا "باللينكوي" على خريطة السفر - وحتى الجيل الحالي - مع عدساتهم المقرّبة وحقائبهم التي تحمل على الظهر، وأحذية الجري، وبلورات العهد الجديد. ولكن المكسيكيين في هذه الحافلات الكبيرة يبدون مختلفين. فهم أولا ينتمون إلى الطبقة العاملة وصغار البرجوازيين مظهريا. العديد منهم يثرثرون بانطلاق في البقع الظليلة، صارخين من قمم الآثار، ويبدو أنهم يتمتعون بالأثر بغير إظهار التوقير المتحفي كما هي الحال بالنسبة للحجاج العالميين. إنهم يشعرون بالألفة بشكل ما، ويتصرفون على نحو أقرب إلى الزيارة الاجتماعية.

لا أدري: السواح (وخاصة من كان منهم في حافلات كبيرة) لغز. الكل "آخر"، ولا يتم إضفاء أي تعقيد اجتماعي أو فردي عليه على الإطلاق. كما لا يزال هناك ميل للنظر إلى السياحة على أنها النشاط العالمي الأول المتفرد. كيف تظهر شخصيات المايان القديمة في مخيلة المكسيكيين الوطنية؟ وفي المدارس المكسيكية؟ كيف يُصَنَّفون ضمن دائرة سائحي المنتجع الثانية. هل بناة "بالينكوي" مساوين للأزتك، المكسيكيين الأوائل؟ كيف استخدمت رموز المايان للتعبير عن هوية الهجين الإقليمية؟ وما هو الإغراء الخاص لـ"بالينكوي" حيث أروع الاكتشافات الأثرية وهي مقبرة باكال المخبأة التي اكتشفها في عام 1952م مكسيكي يدعى ألبرتو روز لويلييه؟

أخبرني مرشد في الموقع أنه كلما كانت هناك عروض سردية Telenovela تتعلق بعالم آثار، يمكنهم توقع تدفق مجموعات رحلات سياحية مكسيكية. كانت واحدة منها تعرف باسم "Mas Alla de la Muerte" قد انتهت لتوها. قد يكون ما يقوله صحيحا ولكن الغرور الذي كان يتحدث به جعل الشك يساورني. ها هو السائح يتصرف من جديد بصفته مصدراً موثوقاً به للمعلومات.

ذهبت إلى المطعم لشرب الكوكاكولا ومشاهدة تجارة الحرف اليدوية، والتذكارات تزداد نشاطا في كل أرجاء الساحة. في الخلف بالقرب من البوابة، كانوا يمارسون تجارة نشطة لبيع الأقواس والسهام. كان لديّ بالفعل بعض منها منذ المرة السابقة. في مكان ما (من الغابة؟ من المدينة)؟، هناك العديد من الناس الذين يصنعون هذه الأشياء. هناك شاحنة تسير، حاملة زجاجات كويامي:

كنت أتوقع وجود نساء من الشامولان في ساحة وقوف السيارات عندما يحل وقت مغادرتي للأثر. إنهن من مايان المناطق الجبلية. لا يخطئهن المرء وهن يرتدين لباسهن المكون من تنانير صوفية داكنة، وبلوزات زرقاء أو بيضاء، وأحزمة حمراء عريضة. منذ عامين، كان هؤلاء النسوة يتنقلن بحرية بين السيارات وأقرب ما يكون إلى

شباك التذاكر وبوابة الدخول. كانت الـ"Chamulitas " يبدون كما لو كن موجودات في كل مكان في وقت واحد، وهن مرتديات تنانيرهن السميكة المصنوعة للوقاية من برودة الجبال، وأذرعهن وأكتافهن محملة بسلع مجدولة. وكن في بعض الأحيان يصطحبن رضيعاً في " Rebozo" ويشرفن على مجموعة من الأطفال يبيعون البضائع، وعيونهن على السلطات. أين هن الآن؟

الوقت ما بين: 10.00 - 11.00 :في كومبي متجهة إلى المدينة، انضممت إلى العديد من السواح المتعبين الآخرين، وبضع Campesinos أو مزارعين وعمال زراعة وأم من اللاكاندون ومعها طفلها الصغير. بعد رحلة استغرقت خمس عشرة دقيقة، وصلنا إلى محطة حافلات الدرجة الأولى في كريستوبال كولون وكابيزا مايا على مشارف المدينة. هذه الأخيرة عبارة عن رأس أبيض ضخم يحدق في السماء: صورة مايا جانبية مبالغ فيها، وشفتان متباعدتان بشكل ساحر. أحتاج إلى صرف شيك سياحي وتغيير الفندق.

" هذه إذاعة "بالينكوي" ثَمَّ شيء عن ألف واط من القوة والعظمة "حضارة المايا" .

"بالينكوي" مركز إقليمي سريع النمو يصل تعداد سكانه إلى حوالي سبعين ألف نسمة (في عام 1950م، لم يكن تعداد السكان يتجاوز 6.206 نسمة). كل مبنى تقريبا يبدو كما لو كان قد بني حديثا. وعلى الرغم من أن هذا النمو السريع يعود إلى حد كبير إلى السياحة والآثار الشهيرة، فإن "بالينكوي" أيضا سوق ومركز زراعي. وبينما كنت أمشي على طول الشارع العام، كاليه جواريز، مررت بمحلات هدايا وأخرى لبيع آلات التصوير، وشركات سياحة (تعرض رحلات إلى شلالات آجوا أرول، أو مواقع المايان النائية في ياكسشيلان وبونامباك)، ومطاعم، ومحلات أغذية، ومحلات لبيع أشرطة الفيديو، وصيدليات ومخازن وقبعات مكسيكية (غرفة صغيرة مضيئة مملوءة بقبعات رعاة البقر) وبضائع محلية (سروج، حبال من البلاستك، أرفف كيماويات، علب لحفظ السماد، صواني عليها صفوف من الدجاجات الصغيرة).

بين اللافتات المتعددة الألوان والحوائط المطلية المتشققة بفعل الشمس التي تركت الأمطار الغزيرة خطوطا عليها، تبينت بعض (البلوزات) ذات الألوان البراقة، وأحزمة حمراء. كان الشامولان في الشوارع، يبيعون أحزمتهم المجدولة، وأساور، وعرائس. كانت هذه البضائع، إلى جانب الحقائب والشيلان والقمصان والسراويل والأحذية الخفيفة المفتوحة المستوردة من جواتيمالا، مكدسة على طول الأرصفة وكانت بعض النسوة المتقدمات في السن يجلسن في الظل، ولكن الباعة كانوا في مجملهم من النسوة الشابات وبعض الفتية دون سن المراهقة. اكتشفت أنهم يعملون في "تيرا كاليانتي" بالتبادل كل أسبوعين ومعظمهم من المناطق النائية الفقيرة حول سان كريستوبال دي لاس كازاس: لاهورميجا، بالايزو، نويفا بالستينا.

كان الشامولان قد أُقصوا مؤخراً عن منطقة الآثار. لم يعد هناك باعة متجولون وكان الهنود المايان الوحيدون العاملون في الموقع من اللاكاندون الذين يعكسون صورة أصالة (قديمة) وكانوا ما يزالون يتمتعون بامتيازات في محطتهم بالقرب من البوابة. يبدو أن لديهم نفوذاً سياسياً في مكان ما، حيث إن تأكيدهم لعلاقاتهم الخاصة ببناة "بالينكوي" مشكوك فيها. وإذا كان أي من المايان الذين بقوا على قيد الحياة "آخر لوردات بالينكوي" (عنوان أحدث كتاب عن اللاكاندون)، فربما كانوا الشولز المحليين. فلغتهم - على الأقل - يمكن ربطها مباشرة بالصور الرمزية المنقوشة ولكن الشولز المتحفظين لم يُختاروا أو يُجبروا بعد على دخول الاقتصاد السياحي بشكل عام. ونساء الشامولان، حيث الرجال لا يبيعون المصنوعات اليدوية علنا، أصبحن من المعالم الثابتة للحياة في شوارع "بالينكوي" حيث يقمن باستئجار قطع طولية من أرصفة خارج المتاجر ويتمتعن باحتكار ظاهر في عالمهن بعد طردهن من الأثر. تملكهن الغضب ولكن لا حيلة لهن.

صورة فورية: صبي من الشامولان وقد لف حول جسده أحزمة تذكارية وسلعاً مجدولة، يلعب لعبة الفيديو "بارت سمسون".

صورة فورية : فتاتان ترتديان ثيابا زرقاء تثرثران بانفعال، إحداهما تجلس في مقعد ضئيل مائل إلى الوراء، والأخرى على الرصيف، متجاهلتين صبيين يتصارعان داخل صندوق من الورق المقوى.

توقفت عند متجر لبيع آلات التصوير واشتريت "ذاكرة رقمية" (من طراز مينولتا). وفي طريقي إلى فندقي الجديد (لاكانادا: سمعت أن علماء الآثار يقضون وقت فراغهم هناك). دفعت إلى ثلاث من البائعات الجائلات مقابل أخذ صورة لهن. كان المبلغ جيداً ولكن الفتيات كن مضطربات بسبب الصورة الفورية، ويرغبن في إنهاء الموضوع ولذلك فقد أخفين العملات النقدية سريعاً وهن ينظرن من فوق أكتافهن. تحدثن بشكل يشوبه الارتباك لمدة دقيقة عن الحرارة وسان كرستوبال.

الوقت ما بين: 11.00 - 11.30 : أتممت إجراءات النزول في فندق لاكانادا. كان الجو العام لمعظم الفندق يعطي انطباعاً بحياة الأدغال: قوالب نحوتات بارزة من الأثر مرصوصة بين النباتات المعترشة. كانت هناك عشر غرف فقط: هذا الفندق لم يكن من فنادق السواح الجديدة. هذا يناسب صورة "المسافر المستقل" التي أعكسها. شعرت بالتعب بعد أن سرت تحت أشعة الشمس؛ ولذلك قمت بتشغيل جهاز التكييف، وألقيت نفسي على الفراش، محدقا بلا تفكير في خريطة "بالينكوي" . شبكة شارع مربعة.

ذَكَّرني ذلك بمدينة نيويورك، مسقط رأسي، ثم شرد فكري إلى جون ل. ستيفنز وهو رجل من نيويورك وصل إلى هنا في عام 1840م بعد نزوله من أراضي شياباس المرتفعة، كما فعلت، فوق ما وصفه بأسوأ ممر جبلي ودغلي رآه طوال حياته. بعد أن وصل أخيراً إلى هدف بعثته، إلى "أبعد نقطة لإبحاره" وهو ما كان يقوله "كونراد" . عثر ستيفنز على الأشخاص الذين يبدون على اتصال أوثق بنيويورك من مركزهم الإداري، سيوداد ريل (سان كرستوبال). كان قباطنة سفن وتجار يمارسون تجارة الخشب التي تربط بين كامبيشي ومانهاتن يترددون على المنطقة منذ بعض الوقت

والعديد منهم كتبوا أسماءهم على حوائط الأثر. هناك واحد منهم على الأقل يعيش في المنطقة.

شاهدت اليوم صبياً من أبناء المنطقة يرتدي قميصاً دون رقبة (تي شيرت) مكتوباً عليه عبارة "نيويورك، أنا أحبك" (هناك أيضاً عبارات مثل شيكاغو بولز، روزنامة آزتك، مقهى هارد روك، بالينكوي، شياباس). استغرق هبوط "ستيفنز" من "أوكوسنجو" عبر الجبال والدغل خمسة أيام، واستغرق الأمر معي أربع ساعات في حافلة صغيرة. "المسافرون المستقلون" غالباً ما يحبون ربط أنفسهم بـ"جون ل. ستيفنز". غلبني النعاس.

الوقت ما بين: 1.30 - 2.00: بعد الظهر، عزمت على زيارة المتحف الجديد ومركز الزوار الذي يقع على بعد كيلومتر أو نحو ذلك من الموقع أسفل التل. وبعد تناول غداء مبكر في مطعم الفندق، سرت إلى "كابيزا مايا" ثم ركبت سيارة إلى الموقع الأثرى. وحتى مع بدء وقت الطعام والقيلولة، كان هناك العديد من الحافلات والكومبي تسير في الطرقات.

وبعد أن دفعت خمسين سنتا أجرةً للركوب، ساورني شعور بأن لاس روويناس أصبح أقرب إلى الضاحية. لقد استغرق الأمر ستيفنز وكاثروود نصف يوم للذهاب من المدينة إلى الموقع. وحتى عهد متأخر هو أوائل الخمسينيات، كانت الخيول وسيلة التنقل الوحيدة. وعندما دخل ألبرتو روز مقبرة باكال في عام 1952، واضعا الآثار المكسيكية في دائرة الضوء، قام الرئيس المكسيكي بزيارة إلى المكان وأمر على الفور بشق طريق. وبينما نحن نزحف لعبور مطب السرعة عند البوابة المؤدية إلى منطقة الآثار، قرأت لافتة كبيرة تعود إلى عام 1981 تتضمن إعلان بالينكوي نظامياً متنزهاً وطنيا ووجود خطط لرصف الطريق السريع.

ومنذ عامين تقريبًا، عندما جئت إلى هنا بالسيارة من سان كرستوبال، كان الناس يتحدثون بانفعال عن حزام الإسفلت الجديد المتصل للربط بين الطريق السريع الذي يعبر



8.2 بائعات متجولات من الكاميولان في شوارع بالينكوي

الأمريكتين في الأراضي الجبلية وبين بالينكوي، فيلاهرموزا، وميريدا في "تييرا كاليانتي" . وتعتمد "ماندو مايا" ، وهي دائرة السواح الدولية التي تبذل جهداً لتطوير الموقع في بالينكوي، على وجود مثل هذه الطرق حيث إنها ملاءمة لتأجير السيارات وحافلات الدرجة الأولى.

تم الآن تمديد الشبكة لتشمل طريقا حدودية عبر الدغل، تمتد على طول الحدود مع جواتيمالا وتربط بين بالينكوي وياكستشيلان وبونامباك والعديد من الآثار المكتشفة حديثا، وأماكن السياحة البيئية في غابة لاكاندون، ومنطقة لاجوس دي مونتبللا ذات المناظر الطبيعية الخلابة في جنوب شياباس. وبالإضافة إلى السياحة، كان من الواضح أن الطريق المتوقعة تتمتع بإمكانات عسكرية وتنموية (تحميل الخشب، إنتاج البن).

"باركي ناسيونال" ، 1981م. بينما السيارة تأخذنا فوق الأسفلت الممهد نسبيا في المنطقة نحو التلال العامرة بالغابات، تذكرت أن عام 1981م كان آخر أعوام طفرة المكسيك النفطية. وجلب العقد التالي أزمة الدين، وتقلص الفرص، والبطالة. وكانت الأزمة هي التي أجبرت معظم نساء شامولا على إنتاج المصنوعات اليدوية للسواح، كما أجبرت بعضهن على البيع في شوارع سان كرستوبال. إنهن الآن يسافرن لمسافات أبعد خارج الوطن إلى بالينكوي وميريدا وفيلاهرموزا وكانكون، سائرات في دروب أنشأها رجال الشامولان الذين طالما قاموا بإكمال تغذية اقتصاد معيشي غير كاف في الداخل بالعمل في المزارع وحقول الذرة والأشغال العامة والإنشاءات في البلاد المنخفضة. وبعد عام 1982م، كانت معظم وظائف الرجال قد اختفت وما بقي من أعمال مهينة في حقول البن أخذه الجواتيماليون اليائسون الهاربون من أزمتهم التي كانت سياسية واقتصادية معا.

وفي الثمانينيات، خرج نساء وأطفال الشامولان إلى الشوارع لكسب عيشهم بجهد جهيد في واحد من قطاعات المكسيك المحدودة التي شملها التوسع ألا وهو السياحة، ذلك القطاع الذي كانت تحركه قوى ورغبات بعيدة عن أمريكا اللاتينية المثقلة بالديون. أما



8.3 منظر لموقع المتحف الجديد/ صورة جيمس كليفورد

البدائل، فكانت قاسية متمثلة في الهجرة الدائمة إلى مدينة تُكنُّ لهم العداء أو إلى مساكن بعيدة في غابة لاكاندون. أما البقاء في المنزل، فقد يُمَكِّن المرَأة وأطفالها من بيع الخشب المستخدم في إشعال النار وكسب ما يكفي للعيش. ولكن سعر السوق للحمولة التي كانت تحتاج من أربع إلى ست ساعات من العمل الشاق لتقطيع الخشب وتقسيمه ونقله، فكان لا يزيد عن 20 سنتا أمريكيا.

الوقت ما بين: 2.00 - 3.00: المركز الإداري ومركز الزوار الجديد يتصف بالفخامة. هناك ثلاثة مبانٍ حديثة جميلة كلها تحمل رسوما معمارية مكررة تذكر بالأهرام: متحف الموقع، مسرحٍ مع مجمع مكاتب ومعمل، ومطعم ومحل للهدايا.

افتتح الرئيس كارلوس ساليناس دي جورتاري المتحف نظامياً منذ ما لا يزيد عن ثلاثة أشهر. هناك لوحة كبيرة على الطريق تجمع بين شعارات القوى الفاعلة:

المتحف يحيط بحديقة داخلية، مع نوافذ زجاجية كبيرة في الخارج. الأشياء معروضة بأسلوب حديث، نظامي وجمالي، يكسبها طابعا مميزا في برك من الضوء. المتحف غير مزدحم وفسيح، فالطابع التفسيري يتمثل في رؤية شاملة، مقيدة، وحتى معتدلة. نصوص قصيرة على الحوائط تشير إلى الديانة، والحضارة، والبيئة، والعمارة، والتقاويم، والكتابات القديمة للمايان وما إلى ذلك. أنابيب الصلصال المنحوتة بإتقان والمكتشفة حديثا في معبد الشمس مبعثرة في جميع أرجاء المتحف. ألواح الصور الرمزية المنقوشة البارزة الكبيرة تملأ حوائط عدة. هناك ملخص للنظام الطبقي للمايا القدماء، مع أقسام مخصصة للرهبان، والحرفيين، والبيروقراطيين والتجار، والعمال غير المهرة، والفلاحين (غير مشمولين رغم أن إمكانية وجودهم مذكورة).

كنت وحدي تقريبا في المتحف. ونظرا لأن المجمع الجديد يبعد كيلومترا بالبر عن الموقع، ولعدم وجود حافلة مجانية للتنقل المنتظم، يميل متسلقو الأهرامات المتعبون إلى

تجاوزه. ولكنني سمعت أن ذلك سوف يتغير مستقبلا . فهناك خطط طويلة المدى لتحويل مجمع المتحف إلى مدخل عام وساحة لوقوف السيارات. كما أن التسلق عبر الغابة – سواء على الأقدام أم في عربات كهربائية – سوف ينقل الزوار بشكل مفاجئ من عالم حديث إلى آخر قديم. ويعتقد بأن المساحة السحرية للموقع أقرب مما ينبغي في الوقت الحاضر إلى ساحة وقوف السيارات، بكل ما فيها من حافلات، وطعام، وتجارة. وحتى البوابة الجديدة، ورغم تحويلها عبر الغابات، فلا تقضي على الشعور بالقرب. وبصفتي أنتمي إلى عهد ما، في العصر ما بعد الحديث، فإنني أحب هذا الإفساد وأشعر بالأسف إزاء التحسينات.

الحنين والمسافر المحنك. عندما زرت هذا المكان لأول مرة (قبل إضفاء الطابع السياحي على المكان)، كان كل شيء أفضل. الحنين يمكن أن يثور خلال فترات قصيرة للغاية. انظر إلى مشاعري إزاء المتحفين القديم والحديث. منذ عامين، كان المتحف عبارة عن بضع غرف مزدحمة في الطرف الأقصى من الموقع. وفي الخارج، كانت بالينكوي الوحيدة تقف في المطر والشمس وباب حمام مفتوح ظاهر في الخلف تماما. في هذه الأثناء، هذا التمثال الأبيض المتآكل بشكل فني يطغى على مدخل المتحف الجديد المغطى، ويبدو أنيقا على خلفية حائط أزرق. كان المتحف السابق يحتوي على مساحة ضئيلة للانعزال الجمالي. كان كل شيء مزدحماً، أقرب إلى الفوضى. عند الاقتراب من هذه المجموعة، يتملك المرء الشعور بالاكتشاف، أو بمن وجد في طريقه كنزا صغيرا على غير توقع. تذكرت الانبهار الذي مارسته عليّ بعض اللوحات البارزة المعقدة المزخرفة بالجص، وهي على بُعد ثمانِ بوصات من أنفي المغطى بالعرق.

في المساحة الجديدة المزودة بالهواء البارد الاصطناعي، نظرت من مسافات يحكمها مساعدون، وحبال، وزجاج. أشتاق إلى المتحف القديم، إلى حميميته البسيطة، إلى تلك القطعة الخاصة بي من بالينكوي القديمة، معترفا في الوقت ذاته بأن الجديدة ليست بهذا السوء على أية حال. هناك الكثير هنا، يبدو معروضًا بشكل واضح للغاية. أين كانوا

سيضعون كل هذه الأنابيب الرائعة الجديدة؟ طائر صغير، اصطدم أثناء طيرانه بالزجاج، يرقد ميتا في الخارج.

متى كان "أنسب وقت" للحضور إلى بالينكوي؟ هذه القضية ثارت وأنا في طريقي إلى هنا عندما توقفت في تونينا، وهو أثر من آثار المايان في الأراضي الجبلية بالقرب من "أوكوسنجو" (ستيفنز وكاثروود كانا هناك ولكن لمدة يوم فقط حيث كانا يتشوقان لدرجة نفاد الصبر إلى الوصول إلى بالينكوي). "تونينا"، ذلك الموقع الفسيح، لم تظهر بوصفها مركزًا إلا حديثاً في أواخر العصر الكلاسيكي. كانت تقع خارج الدرب المطروق وكانت اكتشافا بالنسبة لي.

شعرت بأنني وصلت في الوقت المناسب. كان الأثر - الذي لم يُحفر سوى ربعه - يعطي إحساساً تاماً ولكنه كان في الوقت نفسه يترك الكثير للتخيل. معرفة بالقدر الكافي وليس أكثر مما ينبغي. كانت هناك منحوتات على الأرض في كل مكان ولكنها لم تكن في غرف مقفلة. طريق وعرة غير مسفلتة، بضع زوار، خيول ترعى في الموقع. "المسافر المتوحد" المتأمل لوادي أوكوسنجو الجميل من فوق قمة مرصد "تونينو" يستطيع أن يفكر بشيء من الاعتداد في كل هؤلاء السواح الآخرين الذين كانوا يمرون على عجلة من أمامه متجهين إلى بالينكوي.

ولكن هل كان ذلك الوقت المناسب حقا لزيارة تونينا؟ ماذا عن الاكتشافات القادمة؟ لو كنت وصلت إلى هنا قبل الآن ببضع سنوات، لفاتتني رؤية اللوحة الحائطية الرائعة المزخرفة بالجص التي كنت أريد في زيارتي هذه تركيز الضوء فيها. ما الذي يفوتني الآن وما يزال مدفوناً تحت الأشجار والكروم الرومانسية؟

المقارنة بـ "تونينا"، والعديد من المواقع الأخرى الكثيرة التي أُخليت وأصبحت الآن قابلة للوصول إليها من قبل المسافرين المستعدين للمشي، والقفز إلى أعلى وإلى أسفل

وهم جلوس في حافلة، أو أن تستقبلهم طائرة صغيرة. بالينكوي تبدو أثرا "مكتملا". كل شيء منظم ومنظف وقد أعيد بناؤه فقط بالقدر المسموح به. إعادة البناء ما وراء خط مظلل معين يمكن أن تحول أثراً أصيلاً إلى متنزه ذي طابع واحد مميز.

بالنسبة للمسافر الساعي إلى الاكتشاف وإلى تجربة تبادل المشاعر والأفكار، هل أفضل وقت لزيارة بالينكوي هو لحظة الاكتشاف، في أي وقت كانت؟ اكتشاف ماذا؟ قبل الأجانب الأوائل، دوبيه، والدك، ستيفنز وشركاؤهم؟ ولكن في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي على الأقل، وحتى التصفية الواسعة النطاق التي أشرف عليها ألفرد مودسليي في عام 1891م، لم يكن المرء سيشاهد الكثير. كتب ستيفنز أن بإمكانه المرور أمام هرم كبير مباشرة وعدم ملاحظة وجوده.

ربما كان أفضل وقت بالنسبة للزائر المستقل هو بعد سلسلة عمليات رسم الحدود والحفريات التي تمت من العشرينيات وحتى الأربعينيات مباشرة، ولكن قبل إنشاء طريق الوصول، في عام 1949م، كان المرء سيظفر بموقع "كامل" مرئي لدرجة كبيرة، وبرج القصر الذي أعيد بناؤه بالكامل، وفرصة لسماع الطيور، والتحديق في النجوم، وتبادل حديث حميم مع الأحجار بغير مقاطعة. ولكن في هذه الحالة، كان سيفوت المرء مقبرة باكال والتي فتحت بعد ذلك بسنوات عدة. وإذا كان المرء قد أتى في أواخر الخمسينيات، عندما كان متوسط عدد الزوار لا يزيد على ستة أو سبعة يومياً في المتوسط، لم يكن المرء سيحظى بعد بميزة المعرفة التي خضعت لقدر كبير من المراجعة لمجتمع المايان القديم، الذي سرعان ما ظهر بعد فك غموض اللوحات المزخرفة بالجص في السبعينيات، وهو عمل ركز في بالينكوي.

عندما كنت هنا منذ ما لا يزيد عن عامين، كان المدخل العام للقصر مجرد منحدر ترابي. كما أنني لم أتمكن من رؤية ما وجدوه في معبد الشمس.

مسار أثر: 1- الاكتشاف: الكشف عن الأسرار، قراءة القطع المكسورة 2- الحفر: التحليل، رسم خرائط الحدود، إعادة البناء 3 - وضع القطع في متحف: جمع، عرض، صنع فن وعلم معا 4 - إضفاء الطابع السياحي: تأمين الوصول، تطوير "الجذب"، تدريس جماعي. لا يمكن للمرء أن يكون حاضراً في كل لحظة. المسافرون المتوحدون أمثالي يميلون إلى التأرجح أيديولوجياً بين الخطوتين 1و 3، مع وجودهم ماديا في الخطوة رقم 4.

رغبة في أن أكون وحدي في (قبالة) الموقع. أتحدث إلى امرأة فرنسية تعمل مرشدة للأفواج "المغامرة". قالت لي: "بالينكوي ليست بمثل الروعة التي كانت عليها في العام الماضي. إنها مزدحمة بالسواح". في المرة الأخيرة، فاجأت الأمطار مجموعتها فوق قمة القصر. كان الأمر رائعاً، سحاب ورذاذ، وطيور، لم يكن هناك أحد في المنطقة.

وحيداً مع الأحجار، مع الطبيعة، ذلك هو المطلوب إذا أريد للمواقع القديمة نقل الحكمة والسمو إلى دعاة الفردية الرومانسيين. "وحيداً" تعني مع أشخاص من نوع خاص كنوع المرء ذاته. ليس مع سواح، أو مساعدين، أو عمال، أو حافلات INAH أو Campesinos، أو مزارعين وعمال مزارع يعبرون بأغراض. كل من تحدثت معهم ممن يعرفون بالينكوي، علماء الآثار، الزوار القدامى، أخبروني عن إحساس شخصي بالاكتشاف: شروق الشمس في معبد الشمس، النجوم من برج المرصد، صباح ضبابي، السكون (مع الطيور). الكتب ذات الصور الصقيلة تبعد أيضاً الأشخاص.

قيد في دفتر المذكرات: من جون ل. ستيفنز (119 :1969م)، أحداث السفر في أمريكا الوسطى، وشياباس ويوكاتان (في كوبان، 1839) :

كانت الأرض حديثة بالكامل. لم تكن هناك كتب إرشادية أو مرشدون، كان كل شيء عبارة عن تربة بكر. لم نكن قادرين على الرؤية أمامنا لمسافة ياردات، ولم نكن نعرف أبدًا ما الذي سوف نجده في طريقنا بعد ذلك. توقفنا مرة لقطع أغصان ونباتات معروشة تخفي وجه أثر، ثم

للحفر هنا وهناك لإخراج جزء من أثر إلى دائرة الضوء كان ركن منه ناتئا من الأرض . انحنيت والقلق يحبس أنفاسي في حين كان الهنود يعملون ، وها هي عين ، أو أذن ، أو قدم ، أو يد تخرج من القبر . وعندما كان منجل يقرع الحجر المنحوت ، كنت أدفع الهنود بعيدا وأطرح التربة الناعمة خارجا بيديّ .

الوقت ما بين : 3.00 - 4.00 : عندما تركت متحف الموقع ، وجدت في ممر خروج أربع صور كبيرة بدون تعليق للمايان المعاصرين : 1 - الصورة الأولى لرجل من اللاكاندون ذو نظرة مبهمة وسيكار ضخم صناعة منزلية 2 - والثانية لامرأة من (الشول) تقلب نارا يتصاعد منها دخان 3 - والثالثة لرجل يرتدي قبعة تقليدية ويحمل بعض الذرة 4 - أما الصورة الرابعة فلمجموعة من النسوة والأطفال ، على سجيتهم ، والعديد منهم يضحكون لعدسة آلة التصوير . كانت الرسالة غير مؤكدة : أية صلة تربط أو لا تربط بين المصنوعات والتاريخ المعروض؟

كانت الصور بمثابة جسر إلى المطعم ومتجر الهدايا في المبنى التالي . هناك ، أخذت أرتشف الصودا وأنا محاط بالأعمال الحرفية للمايان الأحياء . قسم كبير من مساحة المطعم الطويلة المفتوحة خصص للصناعات الحرفية التقليدية "Artesania" وفي الطرف الأقصى ، شاهدت امرأة من الشامولان ترتدي البلوزة الزرقاء الفاتحة والتنورة الداكنة المميزتين . " إذن فقد تركوهم يدخلون ، هنا في الأسفل " . وفي رد فعل متأخر ، أدركت أن المرأة ليست سوى دمية .

كانت المعروضات في المطعم تمثل أزياء الهنود في الأراضي الجبلية . هناك صور للصلبان الثلاثة الكبيرة/ أشجار الحياة خارج سان جوان شامولا . قبعات ذات أشرطة من زيناكانتان معلقة على الجدران . بالقرب من امرأة من الشامولان : رجل بلا ملامح من اللاكاندون . ما العلاقة بينه وبين الرجال الآخرين المرتدين لهذه الثياب والذين يبيعون السهام عند البوابة؟



8.4 عرض فنانة نسيج، بهو المطعم
صورة جيمس كليفورد

أنا في متحف آخر هنا : فولكلور وحضارة أصيلة معروضتان للشراء وقد أكسبتا المكان جمالاً وقيمة . أما الملابس والتحف التي حول التماثيل ، فليست للبيع . ولكن " التأثير المتحفي " يمتد إلى محل الهدايا عبر منطقة المطعم حيث تتوافر الآن سلع مماثلة . هناك لوحة تفسيرية توضح بالتفصيل مكان السلع المجدولة في حياة الهنود التقليدية وهناك ملصقات لأقسام السلال والفخاريات . هذا متجر صغير أعد للمترفين الذين يدفعون ببطاقات (أمريكان إكسبريس) ويشتمل على بضع كتب ، معظمها باللغة الإنجليزية ، أحدها عبارة عن المجموعات الرئيسة لنصوص "تزوتزل" لـ " روبرت لولين" . هناك سهام ولكن لا توجد قمصان دون رقبة (تي شيرت) .

قيد في دفتر المذكرات : من ماروش كوميز بيريز رديان ل . راس (1991:12)

قصة نساجة من الشامولان Recit d'une tisserande de Chamula

صنع شال يستغرق خمسة عشر يوما . إذا أردته أن يكون جميلا فيجب أن تطرزه يدويا وهذا يستغرق أربعة أيام كاملة . الكور الصوفية الملونة تحتاج إلى يومين آخرين . نسج كل جزء من البلوزة الصوفية التي نطلق عليها تنورة "Techilil Tzotz" يستغرق ثلاثة أو أربعة أيام . هذا Huipil " اللباس " أو " الزي " يتألف من ثلاث قطع : واحدة لكل من الكمين ، والثالثة للجذع ، ولذلك فإن إنجازه يستغرق تسعة أيام . ومثله مثل كل الملابس الصوفية ، ينبغي عليك بعد حياكته بإبرة معالجته بحيث لا ينكمش عند غسله . هذا يعني يومين لكل قطعة وأسبوعاً للثلاثة . عندئذ فقط ، يمكنك حياكة الكمين . أما تطريز الرقبة ، فإنه قد يستغرق أسبوعاً . بعد ذلك ، يمكنك حياكة الكرة القطنية والكريات الصوفية الثلاث في كل جانب وهذا يستغرق ستة أيام .

في منطقة الآثار الجديدة المحسّنة ، المايان مقبولون كفولكلور ثبتت أصالته . أما الباعة المتجولون ، فإنهم رغم أنَّ ملابسهم التقليدية شيء غير منتمٍ إلى المكان ومحتقرون عادة من

قبل الـ " لادينو " المحليين. سمعت بأن تجارة السياحة جعلتهم مبتذلين، ووجودهم ينبغي أن يكون في قراهم. لم أندهش عندما علمت، أيضا، بوجود خطة مقترحة لتعديل مسار ممر الغابة الذي ينتهي عند قصر النقوش حتى يمكن لقرويي شول الهابطين المرور خلف الهرم، بعيدا عن الأنظار، وخارج الأثر الأصلي. ولكن الاعتراضات حالت دون تنفيذ الخطة. كما أن موافقة الشول على ذلك غير محتملة، خاصة بعد أن شاع نبأ أن الباكال يتكلمون لغة الشول (بفضل النقوش الحديثة).

الوقت ما بين: 4.00 - 4.15: عدت إلى المدينة في كومبي ودفعت مبلغا إضافيا للسائق لالتقاط بعض الصور: حقول الذرة فوق الأثر، مدخل المتنزه الوطني، تمثال العذراء مريم (مع الطفل، بالأسلوب نفسه المستخدم في الـ(الكابيزا).

الوقت ما بين: 4.15 - 5.30: توقفت في محطة حافلات كرستوبال كولون لحجز مقعد من أجل العودة إلى الأراضي الجبلية. ثم أثناء سيري على قدميّ في وسط المدينة، والسماء تزداد قتامة استعدادا لهطول مطر غزير في الساعات الأخيرة من بعد الظهر، أخذت أراقب الباعة المتجولين وهم ينشرون طيوراً كبيرة من البلاستك، ويدسون بضاعتهم في أماكن نفايات. دخلت إلى مقهى في انتظار توقف هطول المطر وأخذت أحرر بطاقات بريدية تذكارية وأرفض عروضا لشراء أحزمة مجدولة وأساور.

في وقت لاحق من ذلك المساء: التذكار الذي اخترته: نقش ضئيل البروز محفور في حجر ناعم بوساطة الصبية الذين يعملون في الساحات وخارج الفندق. إنها نسخة مصغرة من باكال، من التابوت في معبد النقوش، وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة.

سألت أكبر الفتيان سنا، وكان في السادسة عشرة تقريبا، عن حياته في بالينكوي، والأثر، وما إلى ذلك. قال: "بالنسبة لي، الأثر ليس مشكلة كبيرة. المؤكد أننا نحترمه ولكنه ليس متميزا. بالينكوي . . الناس يقولون: إنه مثير ولكن

بالنسبة لنا، فإننا نصنع التحف اليدوية من أجل النقود، هذا كل شيء". قال الفتى ذلك بغير مرارة ظاهرة، إنها حقيقة.

الملك الصغير يتكئ على مجسمات معمارية رمزية وهو يتأرجح بين الموت والحياة ويسقط في العالم السفلي وهو ينظر إلى السماء في حالة من النشوة.

أجبت بعبارة محفوظة وهي أن بيوتنا تبدو دائما مألوفة أكثر من اللازم. أما السفر، فيجعل الأشياء جديدة. فأنا مثلا لا أقدّر مدى جمال بيتي في كاليفورنيا، وهكذا.

التمثال الذي في يدي جزء من منحوتة متقنة ما تزال في سرداب الدفن ورؤيته عسيرة بعض الشيء. هذه هي المرة الأولى التي أنظر فيها عن كثب إلى الملك وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة بهذا التصوير الرائع.

لا يصدر عن الفتى أي رد فعل. يبدو أن كلماتي عجزت عن إحداث تأثير عليه. الفرق في حالتينا أن الامتياز الذي أضفته عليّ عبارتي المألوفة ظاهر أكثر مما ينبغي. فأنا قادر على السفر ولكنه ليس كذلك، على الأقل ليس من أجل التجديد والمتعة.

يدا باكال وقدماه معبرة وحسية بشكل رائع. شعرت بأنني ظفرت بشيء مميز.

ملحوظة: هذا السجل مأخوذ عن ملاحظات دونتها في بالينكوي في عام 1993م، وهو مستمد من معلومات متاحة بشكل حاضر في أنحاء الموقع وفي أعمال منشورة معروفة للكثيرين. فيما يتعلق بالباعة الجائلين الشامولان، اعتمدت على عمل ديانا ل. راس: وعلى عمل كاثلين ساليفان الذي تعكف الآن على كتابته عن الباعة المتجولين في سان كرستوبال وهو بحث تفضلت بمناقشته معي. وأقدم شكرا خاصا إلى مويزس مورالس لأحاديثه التنويرية العديدة عن الأثر وتاريخه وهو بالطبع لا يتحمل أية مسؤولية عن رؤيتي العامة.

بعد عدة أشهر من النشر الأوّلي لهذه المذكرات، توقف السفر إلى الأثر بفعل تمرد الزاباتستا مؤقتا. كل شيء مكتوب من موقع "المسافر فوق المستقل" ضمن دائرة السياحة.

مستقبليات

الفصل التاسع

عام الحمل:

هونولولو 2 فبراير، 1991

الفصل التاسع

عام الحمل:

هونولولو 2 فبراير، 1991

" ما تراه عبارة عن قرنين في المقدمة، يليه العمود الفقري، بعد ذلك تأتي السيقان على الجانبين ليرتفع فوقهما الذيل، "كان هذا ما قالته" .

قلب الحي الصيني الجديد New Chinatown. قوائم الطبخ المتاحة: من المطبخ الياباني، والتايلندي، والكوري، والهواي، والصيني، والإيطالي، والمكسيكي، والفلبيني، والسنغافوري، ولولو العالمي، والولايات المتحدة. . . .

أمسية في الشوارع المزدحمة: دخان منبعث من منصات الطعام، شباب وشابات مندفعون من نادي فنون القتال، تنين، مجموعة جامعة هواي للجاز، ركن مخصص للساكسفون الآسيوي.

رداء جميل من هواي صنع من الريش ويلبس على الكتف في المعارك. وعلى مقربة وجود فرقة مدرسية تنهي إلقاء أناشيد مستمدة من أفلام الرسوم المتحركة، وتنشد بعد ذلك مباشرة نشيد العلم الأمريكي "الراية الموشاة بالنجوم" The Star-Spangled Banner.

في صحراء تصاب الدبابة بقذيفة وينطلق منها دخان أسود كثيف.

أزهار وفيرة تلف حول أعناقنا.

"كل يوم عند طلوع الشمس يعم كوخي الضياء. تغمر الأضواء الذهبية المنبعثة من

وجه تيهامانا كل شيء حولها، ثم نذهب معاً لإنعاش أنفسنا في جدول قريب، وهذا شيء طبيعي وكأننا في فردوس".

قرية هيلتون هواي (غرفة 2200): يظهر لاعبو الكرة الأمريكية السود (لعبة نهاية الأسبوع للمحترفين) في المصاعد فيغطون على مديري متحف لفنون البيض (A.A.M.D في اجتماعيها السنوي). ملابس أوقات الفراغ، أجساد مكشوفة، شواطئ. . .

في صحراء تصاب الدبابة بقذيفة، فتنفجر من الداخل، آثار النيران اللافحة تظهر على وجوه الرجال، ثم ماتلبث أن تنطلق منها ألسنة دخان كثيف.

"الماعز أكثر فظاظة أما الحمل فهو مصقول أكثر من الماعز".

يوقع لاعبو كرة القدم الأمريكية على (أوتوغرافات) المعجبين، ويناقش مديرو المتحف التعددية الثقافية، بينما تغطي شاشات فيديو متلألئة أحد جدران المنزل الجميل لجامع التحف.

"خبر عن فقدان جندية في خضم المعركة"، خرائط. "لن تكون هذه حرب فيتنام أخرى". الجنرال المتحدث (من الواضح أنه أمريكي من أصول أفريقية). وصلات عن مشهد قصف القنابل.

رجل (أبيض) يتحدث من كاليفورنيا: "ينبغي أن نكمل العمل هذه المرة، ونفعلها كما يجب، وما علينا سوى التخلص من هؤلاء البشر".

وبالسرعة البطيئة تفجر عمارة.

حديقة المتحف المعتمة تطل على مدينة المليون ضوء، وكأنما تشاهد من طائرة أو صاروخ قادم صوب المدينة. يقول الفنان المؤدي في ملابسه المرياتشية المكسيكية وقبعة حرب هندية أن "من الغريب أن أكون هنا، وفي بداية الحرب العالمية الثالثة".

"حمل أو نعجة؟ من يستطيع التخمين،" هذا ما قالته.

في صحراء تصاب الدبابة بقذيفة، فتنفجر من الداخل، آثار النيران اللافحة تظهر على وجوه الرجال، ترسل شظايا حادة لتستقر في أجسادهم، ثم تنبعث منها ألسنة دخان كثيف.

هذه الحديقة، هذه المدينة: "مونتزوما للترفيه". عبير الزهور ورائحة الدماء. تنين متلوي. طبخ اللحم. أجساد مختلفة تختلط.

"لن تكون هذه فيتنام أخرى".

رجل هوايي على الشاطئ يلاعب أطفال ثلاثة، كأنه أبوهم. يبدو كل واحد منهم متميزاً في ملابس السباحة، وكأنه من لوحة مختلفة. رجل شاب وله عضلات قوية. يشيِّدون أربعتهم شيئًا ما فوق الرمال. وعندما بدأ أصغرهم بالبكاء حمله الرجل في حضنه.

«أولاً سنقوم بعزلها، ثم قتلها».

تحت رصيف أبيض عائم احتوت مدمرة أريزونا 1100 من الرجال الغارقين.

"ليس هناك تأكيد لمقتل نساء وأطفال من جراء الغارة".

ناقش مديرو المتحف إشكالية القضايا الجمالية الكونية. جماهير كرة القدم زاد صخبها في الحانة.

زهور عدة تطوق أعناقنا.

"الصين اليومية The China Daily، هي الصحيفة الإنجليزية الوحيدة التي تنشر في بكين، وقد أطلقت عليها سنة الكبش. لكن معهد الصين الأمريكي في مانهاتن، والذي يعرف نفسه بصفته أقدم مؤسسة ثقافية ثنائية تعنى بالصين في هذا البلد، قرر أن يكون هذا العام عام الحمل وذلك من خلال إجراء استفتاء شارك فيه منسوبو المعهد".

أما الليلة، وهي ليلة بداية سنة 4688، فإنني فركت شفتي ابني النائم المتشققتين بدهان خاص.

في صحراء تصاب الدبابة بقذيفة، فتنفجر من الداخل، آثار النيران اللافحة تظهر على وجوه الرجال، ترسل شظايا حادة لتستقر في أجسادهم، إنها تخنقهم، وتشعل النيران في ملابسهم العسكرية، ثم تنبعث منها ألسنة دخان كثيف.

هذه لن تكون فيتنام أخرى.

هذه لن تكون فيتنام أخرى.

من أين أتينا؟

في صحراء،

ماذا نكون؟

أصيبت الدبابة،

إلى أين نحن ذاهبون؟

انفجار في داخل الدبابة . . .

الاقتباسات: نيويورك تايمز، مقال عن عام الحمل الصيني (أو الكبش)؛ بول جوجين، Paul Gauguin, Noa, Noa; gulf War Media التغطية الإعلامية لحرب الخليج، Coverage; Guillermo Gomez-Pena, President Bush; General Collin Powell; Gauguin, D'ou venons-nous? Que sommes-nous? Ou al-lons-nous? (Museum of Fine Arts, Boston).

الفصل العاشر

الشتات

الفصل العاشر

الشتات

يثير هذا المقال سؤالاً عن القضايا المتنازع عليها سياسياً وفكرياً حين تطرح مسألة الشتات على طاولة البحث. فالمقال يناقش إشكاليات تعريف مصطلح مهاجر في سياق حالات التغيرات الكونية. أي كيف تمثل خطابات الشتات تجارب النزوح، وتبني أوطان بعيدة عن الوطن الأم؟ ما التجارب التي ترفضها، أو تستبدلها بسواها، أو تعمل على تهميشها؟ وكيف تكتسب هذه الخطابات بعداً مقارناً بينما تظل متجذرة/ سائرة في خضم تواريخ متعارضة وذات خصوصية معينة؟ كما يبحث المقال في التناقض السياسي، ويبحث أيضاً في التناقض المضطرب بفعل تصورات مثالية أو عكسها، وتناقض رؤى الشتات التي دوماً ما تكون واقعة في شراك تواريخ كونية ذات نفوذ وتسلط؟ وهو مقال ينافح عن ألا تختزل ممارسات الشتات المعاصر وكأنها مظاهر ثانوية أو مصاحبة لظاهرة الحكومة الوطنية أو ظاهرة الاقتصاد الكوني. وظاهرة الشتات تحدد وتقيد عن طريق هذه البنى، وإن تجاوزتها ونقدتها في أحيان كثيرة: توافر حالات الشتات، قديمها وجديدها، مصادر خصبة لدراسات ما بعد الاستعمار. تلقي هذه الدراسة الضوء في طرائق التعبير الحالية عن توجهات دراسات الشتات المهتمة ببريطانيا السوداء ومثلها تلك التوجهات المعنية بمعارضة الصهيونية اليهودية: المطالبة بممارسات لا تنحصر فقط في أطر تحدد من وجهات نظر الاختلافات الجماعية والسياسية والثقافية. وهنا يجب إيراد عدد من التوضيحات. فهذا مقال له مواطن قوة ومواطن ضعف.

فالمسح العلمي الشمولي: لا يظهر للمرء من خلاله سوى أطراف عدد كبير من جبال جليدية مغمورة. وهو علاوة على ذلك ليس سوى محاولات لرسم معالم دراسات الشتات

وبيان ما تنطوي عليه على نحو سجالي يميل في أحيان كثيرة إلى رؤى طوباوية مثالية . وهناك في النص أحياناً تذبذب بين الاستناد إلى نظريات الشتات وخطاباتها، وحالات محددة من تجارب الشتات التاريخية . وهذه مواضيع غير متكافئة في واقع الأمر، غير أنه يستحيل في الممارسة الفعلية الإبقاء عليها منفصلة عن بعضها البعض، لا سيما حين يناقش المرء (كما أفعل هنا) نوعاً من "التنظير" ما زال إلى الآن مطموراً في خرائط وتواريخ معينة . ومع أن هذا المقال يطمح إلى تحقيق بعد مقارن في هذا المجال إلا أنه ما زال يحمل شيئاً من الانحياز إلى أمريكا الشمالية، فهو مثلاً يفترض حالة من التعددية مستندة إلى أيدلوجيات استيعاب كل الفئات الاجتماعية (وإن كان ذلك يتم على نحو غير متكافئ) . فبينما ينبغي دوماً - وإلى حد ما - أن تعمل الدول القومية على استيعاب التعددية المتنوعة، لكنه لا يتعين عليها أن تحقق ذلك وفق هذه الشروط . فعند بعض القراء ما زالت كلمات مثل: "الأقلية" و"الهجرة" و"والعصبية" تحمل بعض الصفات المحلية الخاصة . ولكن رغم إغراقها في المحلية فما زال بالإمكان ترجمتها . وقد بدأت فعلاً في تعليل مصطلحات من صلب موضوعي مثل الانحياز نحو الجنوسة والتنوع الطبقي، وما زال الكثير في حاجة إلى إيضاح واف كما هي الحال في مجالات أخرى من مجالات ظاهرة الشتات البالغة التعقيد حيث تعوزني قدرة الإلمام بها أو قدرة الإحساس بكل تجلياتها .

في دروب الشتات

هناك حشد غير منضبط من المصطلحات الوصفية/ التفسيرية تتنافس فيما بينها وتلتحم مع بعضها البعض في جدلية تحاول رسم معالم مناطق تواصل الشعوب والثقافات والأقاليم: فهناك مصطلحات مثل "الحدود"، و"السفر"، "واكتساب اللهجات الكريولية "Creolization"، و"والتعدي الثقافي": أو إقحام عناصر ثقافية غريبة في ثقافة قائمة من القديم "Transculturation"، و"التهجين" و"الشتات" ونحوها . وهناك العديد من الدوريات المخصصة لتاريخ الثقافات العابرة وإنتاجها للأمم مثل دورية الثقافة

الجماهيرية والشتات Public Culture and Diaspora (أو دورية انتقال أو تحول Transi-tion، والتي أعيد إصدارها مؤخراً). كتب خاشيج تولوليان Khachig Tololian في مقدمته التحريرية للعدد الأول من دورية "الشتات" Diaspora، "إن حالات الشتات عبارة عن تجمعات نموذجية في مرحلة مهمة من مراحل تجاوز الحدود القومية." ولكنه يضيف أن الشتات لن يميز في الدورية الجديدة المخصصة "للدراسات المتخطية للحدود القومية Transnational Studies"، وذهب إلى أن مصطلح الشتات "كان ذات يوم يقتصر على وصف الشتات اليهودي واليوناني والأمريكي، بينما أصبح الآن يحوي معاني ذات مجال دلالي أوسع يشمل كلمات مثل الهجرة، والوفادة، واللجوء، والعمال المستضافين، وجماعات المهجر، وجماعات ما وراء البحار، والجماعات العرقية" (Tolo-lian, 1991: 4-5). ذلك هو مجال المعاني المشتركة والمتعارضة، مجال الخرائط والتواريخ المتجاورة، وهو مجال دلالي يحتاج منا إلى فرز وتحديد بينها وذلك أثناء شق طريق يفضي إلى ممارسات مقارنة في خضم دراسات عبر ثقافية.

ومن المتعارف عليه الآن - وعلى نطاق واسع - أن استراتيجيات الموضعة القديمة، التي تطبق على مجتمع مقيد، وثقافة عضوية، وإقليم، ومراكز وتخوم-ربما أفضت إلى نتائج باهتة يكتنفها الغموض وذلك على نحو يوازي ما قد تفضي إليه من وضوح في الرؤية والهدف. وقد أشار روجر روز Roger Rouse إلى هذا على نحو فاعل في مشاركته في العدد الافتتاحي من دورية "الشتات". فاعتماداً على البحوث، التي ربطت بين مجتمعات أغويليلا (ميتشواكان Aguililla, Michoacan) ومدينة ردوود سيتي Redwood City بولاية كاليفورنيا، قال ما يأتي في سياق نقاشه لهذه المسألة:

أصبح من غير المناسب عدّ هجرة أغويليلا بوصفها مجرد تنقل بين مجتمعات منفصلة، حيث تفهم على أنها محور لمجموعة من العلاقات الاجتماعية. فاليوم يجد الأغويليون أن أقرباءهم وأصدقاءهم المهمين يعيشون مئات بل ربما الآف الأميال بعيداً عنهم وذلك بالقدر الذي

يعيش بعضهم على مقربة منهم. ولعل الأكثر أهمية هنا، أنهم يحرصون على مواصلة الاحتفاظ بهذه العلاقات الممتدة مكانياً وبقدر يوازي فعاليته وتأثيره تلك الروابط التي تربطهم بجيرانهم الأقربين. ووفقاً لهذا المنظور، فإن نمو الاعتماد على التواصل الهاتفي بات غاية في الأهمية، حيث مكن الناس من التواصل الدوري وأسهم أيضاً في المساعدة على اتخاذ القرارات المصيرية والمشاركة في المناسبات الأسرية حتى لو كانت هناك مسافات طويلة تفصل بعضهم عن بعض .(Rouse, 1991: 13)

فعلى نحو مؤثر باتت الأمكنة المتابعدة تشكل في مجموعها مجتمعاً موحداً " وذلك بفضل انتشار الناس ودوران الأموال والبضائع والمعلومات " (14). وتمثل "دوائر الهجرة عبر الأمم"، كما يدعوها روز، الأنواع المعقدة للتشكلات الثقافية، التي تقوم بوصفها والتنظير لها الدراسات الثقافية البينية الأنثروبولوجية[١].

ليست حركة أغويليلا بين كاليفورنيا وميهواكان نوعاً من الشتات، ومع ذلك فمن المحتمل أن يكون هناك بعد للشتات خاصاً بممارستهم وثقافة انزياحهم وهجرتهم، لاسيما أولئك الذين يظلون منهم لمدد طويلة، أو من يبقون دوماً في مدينة ردوود. وفي مجمل الأحوال تقيم جماعات أغويليلا المنتمية إلى مكانين معاً في منطقة حدودية، أي موضع عبور متحكم فيه ودائم التقلب. يحتكم روز في دراسته إلى أنموذج عابر للقوميات مثل هذا، حيث يضفي عليه رمزية واضحة ذات قوة عظيمة، وذلك من خلال إبراز صورة لحفلة زفاف جوليرمو جوميز-بينا وإميلي هيكس، وهي حفلة نظمها أعضاء ورشة فنون الحدود من تيوانا المحاذية لمدينة سان دياغو، وفي موضع تتهاوى فيه الحدود الأمامية للولايات المتحدة والمكسيك عبر المحيط الهادئ. وكان مُنظِّرو المناطق الحدودية قد برهنوا

(١) تم التعامل مع جولات مماثلة لجولة جمهورية الدومينيك ومدينة نيويورك في كل من Grasmuck and Pessar (1991)، ولمزيد من النصوص المتعاملة مع أثنوغرافيات محلية انظر أيضاً Brown (1991); Fischer and Abedi (1990); and Marcus and Fischer (1986:94)

مؤخراً على أهمية مركزية مناطق العبور السابقة في أبعادها الثقافية وتواريخها المهمشة (Anzaldua, 1987; Calderon and Saldivar, 1991; Flores and Yadice, 1990; Hicks, 1991; Rosaldo, 1989). وهذه المقاربات في مجملها تشترك في كثير من الأمور مع نماذج الشتات. إلا أن مناطق الحدود تتميز في افتراضها المسبق لمناطق محددة سلفاً بتخوم جيوسياسية: جزءان فصلا عن بعضهما البعض على نحو استبدادي، ووضعا تحت المراقبة العسكرية، ولكنهما كثيراً ما يرتبطان من خلال ممارسات العبور والتواصل سواء كانت مشروعة أم غير مشروعة. أما حالات الشتات فهي تفترض دوماً مسافات أطول وانفصالاً يشبه انفصال المهجر عن الوطن الأصلي وما يتبع ذلك من محظورات العودة إليه أو تأجيل التفكير في العودة إلى مستقبل في حكم الغيب. وتربط حالات الشتات مجموعات عدة لسكان مشتتين في أرجاء المعمورة. وربما كانت حالات عبور الحدود المنتظمة جزءاً من هذا الترابط البيني، غير أن ثقافات الشتات المتعددة محلياً لا تحدد ضرورة ضمن حدود جيوسياسية. ولذا فمن المهم الاحتفاظ بالخصوصية التاريخية والجغرافية لكل من هذين النموذجين، وفي الوقت نفسه لابد من إدراك المآزق الفعلية المصاحبة لمصطلحي "حدود" و "وشتات"، فكلاهما يفضي إلى الآخر.

تشترك أطياف الأقليات والمهاجرين في جملة من مظاهر الشتات تتمثل في الحنين والذكريات والاندماج العاطفي من عدمه - كما سنرى لاحقاً -. وبالرغم من وجود محيطات وموانع سياسية شكلت ذات يوم حواجز بين الشعوب المشتتة في أرجاء المعمورة وبلدانهم القديمة، إلا أنهم وعلى نحو متنامٍ قد وجدوا أنفسهم في علاقات تواصل عبر الحدود مع أوطانهم الأصلية، وذلك بفضل التقنيات الحديثة، من وسائل نقل واتصال وهجرة عمال. اختزلت-إذن- الطائرات والهواتف وأشرطة الكاسيت والفيديو وأسواق العمالة المتنقلة لمسافات طويلة، وسهلت عمليات التواصل ثنائي الاتجاه في جميع أرجاء العالم، سواء كان ذلك التواصل مشروعاً أم لم يكن كذلك.

يوحي هذا التداخل اليومي بين تجارب الحدود والشتات، لا سيما منذ آخر القرن العشرين، بمدى صعوبة الحفاظ على نماذج نقية وذلك في نطاق محاولاتنا إيضاح تشكلات هوية عبر أممية. فحينما أتحدث عن الحاجة إلى تصنيف نماذج الشتات والحفاظ على خصوصيتها التاريخية، فإنني لا أعني بذلك فرض دلالات مشددة وإجراء اختبارات توثق أصالة مثل تلك النماذج. (المثال الجوهري للحدود المتاخمة يتمثل في المنطقة الحدودية بين الباسو وجوارس El Paso-Juarez، الواقعة على الحدود بين (تكساس) والمكسيك أو هل هي الحدود المتاخمة لكل من سان دياغو وتيوانا؟ وهل لنا أن نحل لا ليغنا la ligna مكان ردوود سيتي، أو نستبدلها بأحياء الأمريكيين المكسيكيين في شيكاغو؟). يبدو في بعض الأحيان أن مقال ويليام صفران William Safran المنشور ضمن مقالات دورية "الشتات" تحت عنوان "حالات الشتات في المجتمعات الحديثة: أساطير الوطن والعودة" (1991م)، مشغولٌ بمثل هذه القضايا. وربما ساعدنا مشروعه، والمشاكل المثارة فيه، على رؤية وتحديد كل ما له علاقة بسلسلة الظواهر، التي نميل إلى تصنيفها بصفتها حالات "شتات".

يناقش صفران عددًا متنوعًا من التجارب الجمعية، وذلك وفق شروط تشابهها مع واختلافها عن الأنموذج التوضيحي المحدد سلفاً، فقد عرف حالات الشتات على النحو الآتي: "جماعات الأقلية الوافدة" 1- تلك التي تشتت عن "مركز" أصلي وقصدت ما لا يقل عن مكانين "متاخمين"؛ 2- تلك التي تحتفظ "برؤى تذكارية، أو أساطير عن موطنهم الأصلي"؛ 3 - تلك التي "تعتقد أنها لن تقبل تماماً من قبل البلد المضيف، وربما لن تستطيع"؛ 4 - تلك التي مازالت ترى موطن الأجداد بوصفه مكانًا للعودة النهائية، حينما تسنح الفرصة؛ 5- تلك التي تلتزم بالحفاظ على أو إحياء ذكرى الموطن الأصلي؛ 6- وتلك التي يظل وعيها بذاتها وتعاضدها كمجموعة "يعرف على نحو مهم" من خلال علاقتها المستمرة والدائمة مع الوطن الأم (Safran, 1991: 83-84). هذه - إذن - هي الصور البارزة لحالات الشتات: تاريخ من الشتات والأساطير/ الذكريات عن الوطن الأم، وتاريخ من الاغتراب في الوطن المضيف

(استضافة سيئة؟)، ورغبة جامحة في العودة، ودعم دائم لقضايا الوطن الأم، وهوية جماعية تعرفها هذه العلاقة.

يكتب صفران أنه " وفقاً لشروط هذا التعريف فربما كان لنا أن نتحدث على نحو مشروع عن تجارب شتات معاصر لكل من الجنسيات الأرمينية والمغربية والتركية والفلسطينية والكوبية واليونانية وربما الصينية، كما يمكننا التحدث عن تجارب شتات بولندية في الماضي، مع أن كل هذه الحالات لا ينطبق عليها " النموذج المثالي " والمتمثل في «الشتات اليهودي " (84). وربما عبر هنا عن نوع من التردد، وذلك من خلال وضع عبارة " النموذج المثالي " بين علامات الاقتباس، وذلك خوفاً من مشروع مقارن ما زال في بدايته، ومن ثم تقديم تعريف يحد ظاهرة الشتات وبشكل ضيق على مجموعة واحدة بعينها. وفي واقع الأمر فإن جزءًا كبيراً من تجارب الشتات اليهودي لا تنطبق عليها معايير صفران الثلاثة الأخيرة: تعلق ورغبة جامحة في العودة الفعلية إلى وطن ظل متماسكاً بشكل كامل رغم البعد عنه. وقد لحظ صفران فيما بعد أن فكرة " عودة " اليهود دوماً ما كانت مرتبطة بإسقاط قضية الإيمان بالنهايات الدينية ورؤى طوباوية كردة فعل نحو حاضر غير منتفية فيه الطوباوية. بل إن هناك مساحة ضيقة في تعريفه للغموض المقنن في قضية العودة الطبيعية والتعلق بوطن، والذي ظل يميز وعي الشتات اليهودي منذ شتات الكتاب المقدس وحتى الآن. كما أنه استثنى نقد اليهود المناوئين للصهيونية لقضايا العودة الأخروية. (ستناقش لاحقاً كل قضايا الشتات التي أثيرت هنا).

من المؤكد أن هناك نزاعًا كبيراً حول ما إذا كانت مجتمعات البحر الأبيض المتوسط و(المحيط الهندي) المعروفة بمجتمعات اليهود العالمية، وبدءًا من القرن الحادي عشر الميلادي وحتى القرن الثالث عشر الميلادي، أي " عالم الجنيزا " Geniza world، والذي وثقه مؤرخ الثقافات العابرة للأمم، س. د. جوتين S. D. Goitein، تتجه بصفتها مجتمعاً أو مجموعة من المجتمعات، نحو التعلق بوطن أصلي مفقود (Goitein, 1967-1993). كان هذا العالم

من البشر المنتشر في غير نظام أو اتساق تربطه علاقات ثقافية وصلات قرابة ودوائر أعمال تجارية ودروب سفر ورحيل، بالإضافة إلى الارتباط الوفي مع مراكز شتات دينية (في بابل ومصر وفلسطين). ولعل تشخيص جوتين لعالم العصور الوسطى، والذي يرتكز على التعلق بمدن معينة (والتي غالباً ما تتفوق على روابط الدين والعصبية) يلقي ظلالاً من الشك على أي تعريف "يمركز" الشتات اليهودي في بلد واحد بعينه. شاع بين اليهود الشرقيين (Sephardim) لا سيما بعد عام 1492، الحنين إلى "وطن"، ولكنه حنين ربما تركز في مدينة في أسبانيا بالقدر ذاته من الشوق إلى الأرض المقدسة. وكما بين جوناثان بويارين Jonathan Boyarin فإن تجارب الشتات اليهودي طالما تستدعي "تجارب عدة من تكرار التشتت، والتي لا تتبع بالضرورة كل واحدة منها الأخرى في الذاكرة التاريخية، ولكن صداها يتردد هنا وهناك" (Personal communication, (October 3, 1993.

ولعل من الممكن مقابلة يهود البحر الأبيض المتوسط في العصور الوسطى مع "الأطلنطي الأسود" Black Atlantic كما وصفه بول جيلروي Paul Gilroy، والذي سنتناول عمله فيما بعد، لا سيما وأن كلا التجربتين تعتمدان على شبكة شتات متعددة المركزية؛ وإن كانت أساسيات أي من الشبكتين تختلف عن الأخرى في أبعادها الاقتصادية والسياسية-فالأولى مدعومة ذاتياً من خلال تجارة نشطة، أما الثانية فقد وقعت في شراك قوى استعمارية قديمة وجديدة- أما أشكال الثقافة الداعمة والرابطة "للشعبين" المشتتين فهي متشابهة وقابلة للمقارنة في إطار ظواهر الشتات. ولعل الثقافات الأفريقية الأمريكية/ الكاريبية/ البريطانية لا ينطبق عليها تصوير صفران الاستباقي لحقل مقارن جديد، لا سيما تصويره "لمركزية" شتات تدفعه روابط ثقافية مستمرة بفعل فكرة النهايات الدينية و فكرة "العودة". إلا أن تواريخ الجلاء والانزياح تلك عادة ما تقع ضمن تصنيف يقترب من صفة الشتات، حيث تحمل فقط بعض صفات الشتات أو حالاته. وبالمثل نجد أن حالات شتات جنوب آسيا تقع هي الأخرى خارج تعريف الشتات المعياري، فكما سبق أن أثبت إميتاف غوش في دراسة له نشرها عام 1998م، حيث يقول: إن مثل هذه الحالات

لا تُعنَى كثيراً بالبحث عن جذور لها في مكان معين، ولا هي ترغب في العودة إليه، ولكنها تُعنى أكثر بتطوير قدرات خاصة لإعادة بناء ثقافة لها في مواضع مختلفة ومتنوعة.

يعد صفران محقاً في تركيزه على تعريف مفهوم "الشتات". فما سلسلة التجارب التي يغطيها المصطلح؟ ومتى لا ينطبق المصطلح على حالات معينة من الشتات؟ لذا تغدو مقاربته المقارنة بكل تأكيد أفضل طريقة لتحديد حقل خطابي وتاريخي غاية في التعقيد. وعلاوة على ذلك تظل مجاوراته التقابلية دوماً مجاورات تنويرية، وهو في الممارسة الفعلية لا يحاول فرض قائمة تعريفه على نحو صارم أو قاطع. ينبغي علينا مع ذلك أن نكون أكثر حرصاً على تجنب إنشاء تعريفاتنا الأولية لمصطلح مثل مصطلح "الشتات" عن طريق اللجوء إلى "أنموذج مثالي"، مما ينتج عنه عدّ جماعات معينة أكثر اقترابا أو بعداً عن مفهوم الشتات، ذلك لأنه لا ينطبق عليها سوى اثنتين أو ثلاث أو أربع سمات من سمات ومعايير الشتات الستة الأساسية. وكما اقترحت آنفاً، فحتى أشكال الشتات المتسمة بـ"النقاء" لا تخلو من الغموض والتناقض، بل قد تدخل في صراعات حول المعايير والسمات الأساسية للشتات. وربما تقوى أو تضعف مجتمعات بسبب حالات شتاتها، وذلك في فترات معينة من تاريخها، وهذا يعتمد على تبدل احتمالات مثل تعرضها في الموطن المضيف أو عبر الأمم لأنواع من معيقات النمو أو وجود فرص تعزز منه، أو وجود حالات من العداوة ضدها، أو بسبب روابطها مع الآخرين.

وعلينا هنا إدراك ميراث التاريخ اليهودي في لغة الشتات دون أن نجعل من ذلك التاريخ أنموذجاً معيارياً. يمكن أخذ الشتات اليهودي (واليوناني والأرميني) كنقطة بداية غير معيارية وذلك من أجل تشكيل خطاب متنقل/ مهاجر أو مهجن في سياق أوضاع معولمة جديدة. وعلى أي حال، فقد بات خطاب الشتات موضع استغلال على نطاق واسع. فهو خطاب عائم يصعب التحكم فيه في عالم اليوم؛ وذلك لأسباب تتعلق بعمليات إجلاء الاستعمار وتنامي حركات الهجرة وعولمة الاتصالات وسهولة التنقل،

وتلك سلسلة من الظواهر التي عززت من التعلق والانتماء إلى مواضع عدة وأماكن إقامة وسكنى متنوعة بالإضافة إلى إمكانية السفر بين وعبر الأمم المختلفة . وهناك إمكانية تطوير تعريف للشتات أكثر شمولية من تعريف صفران (Needham, 1975)، وربما أبقى على معاييره الستة وزاد عليها . وسبق لي أن أكدت عدم الحاجة إلى الإصرار على أن يكون التعبير عن روابط جماعات الشتات عبر الدولية جسد من خلال صورة وطن سواء كان حقيقياً أم رمزياً، وعلى الأقل ليس بالقدر الذي أوحى به صفران في تعريفه . فقد تكون الروابط غير المركزية والجانبية منها مهمة إلى حد تساويها مع تلك المتشكلة حول فكرة النهايات الأخروية المتعلقة بالأصل/ والعودة . وكذا فربما كانت فكرة المشاركة في تاريخ مستمر من التهجير والجلاء والمعاناة والتكيف أو ربما المقاومة تتمتع بأهمية تماثل في مدلولاتها فكرة العودة إلى مكان أصلي محدد .

ومهما كانت قائمة معايير وصفات الشتات المؤقتة فلا يوجد هناك مجتمع شتات يفي بكل ذلك في أي مرحلة من مراحل تاريخه . أما خطاب الشتات ذاته فمن المحتم تغييره كلما ترجم أو تُبني في سياقات أخرى، فمثلاً يناقش الآن بوضوح وصراحة تجارب الشتات الصيني(٢) . فكيف - إذن - سيستغل ويغير مثل هذا التاريخ والحديث عن السفر والرحيل والأوطان والذكريات والروابط عبر الأممية خطاب الشتات في مجمله؟ وهنا يمكن مقارنة خرائط شتات الانزياح والجلاء والروابط على أسس من التشابه النوعي والعناصر المشتركة، على ألا يعرف أو يحدد أي عنصر فرعي منها بصفته حالة جوهرية في خطاب الشتات . ويبدو في هذة الحال أن حقلاً مشتركاً واسع المصادر أكثر ملاءمة لتتبع (وليس مراقبة) سلسلة أشكال الشتات المعاصرة .

□

(٢) انظر مثلاً Pan (1990); also Chow (1992); Ong (1993); Li (1993)

حدود الشتات

من المحتمل أن تحدد مقاربة مختلفة مجال الشتات الخطابي على نحو متميز، فبدلاً من تعيين صفاته ومعاييره الجوهرية، ربما ركزنا في حدود الشتات، وعلى تعريفها من منطلق ما يختلف أو يتفق معها. وربما كان بإمكاننا طرح أسئلة مثل: أي الأساليب التعبيرية التي تحل محلها دعاوى خطاب الشتات؟ ومن المهم هنا التأكيد أن موضعة العلاقات والصلات المختلف حولها هي في المقام الأول عملية لا تهدف إلى تحويل مفهوم الآخر إلى قضية محسومة بل هي تهدف إلى شرح وإيضاح صراع محتدم غاية في التعقيد. ومن هنا تعرف حالات الشتات من منطلق توافقها أو اختلافها مع 1 - معايير الدولة والحكومات، و2- الدعاوى المحلية، لا سيما الأهلية منها والتي عادة ما يكون خلفها أناس قبليون.

وبصفة عامة الدولة والحكومة تحدد من خلال إقليم وزمن مشتركين، فهي دوماً موضع عبور واجتياز فئات الشتات وربما موضع تحول وتقلبات بفعل ولائهم وانتمائهم لها. ولا تأتي فئات الشتات من مكان آخر على النحو الذي تأتي فيه فئات "المهاجرين" وفي حالة وجود أيدلوجيات استيعاب قومية للمهاجرين كما هي عليه الحال في الولايات المتحدة الأمريكية، فربما أحسوا بفقدانهم لمواطنهم الأصلية وراودهم الحنين إليها، ولكن هذا يحدث لأنهم في طريقهم إلى وطن جديد تماماً وبيئة طارئة عليهم. ومثل تلك الأيديولوجيات إنما صممت كي تساعد على دمج فئات المهاجرين، ولا يقصد بها فئات الشتات. وسواء كان السرد القومي نابعاً من مصدر واحد مشترك أم من مصادر متنوعة لفئات سكانية متباينة، فهو لا يستطيع استيعاب ودمج فئات ما زالت تحتفظ بولاء عميق وروابط عملية مع وطنٍ أم أو مع مجتمع مشتت يقيم في أماكن أخرى بعيدة. بل لا يمكن "شفاء" حالات الفئات السكانية ذات الحساسية الخاصة نحو الهوية النابعة من تواريخ الانزياح والرحيل الجماعي والخسران العنيف بمجرد إدماجهم عنوة في مجتمع قومي

جديد. يصدق هذا غالبًا حين يكونون ضحايا إجحاف مستمر في حقهم وفي حق تركيبتهم السكانية. وتمتد أساليب التعبير الإيجابية عن هويات الشتات؛ لتتجاوز بيئة وزمن (الأسطورة/ التاريخ) الدولة والحكومة(٣).

ولكن هل ثقافات الشتات دوماً مناوئة للدولة الوطنية؟ وماذا عن طموحاتهم الوطنية الخاصة بهم؟ ربما أخذت مقاومة الدمج والاستيعاب شكل المطالبة بوطن آخر مفقود منذ زمن طويل، ويقع في موضع بعيد زمنياً ومكانياً، ولكنه يعد قوياً بصفته تشكلاً سياسياً يخدم أغراضاً آنية في الموقع الحالي. هناك بالطبع قوميات مناوئة للوطنية، ومع ذلك فلا أود أن أوحي بأن سياسات الشتات الثقافية هي إلى حد ما بريئة من الأهداف القومية أو المخططات الشوفينية المغالية في الوطنية. ففي واقع الأمر نجد أن معظم التعبيرات الخطابية العنيفة عن النقاء والإقصاء العرقي غالباً ما تأتي من فئات سكان الشتات. ولكن مثل هذه الخطابات هي في العادة سلاح الضعفاء (نسبياً). ومن المهم أن نفرق بين الشوق الوطني المتزن ورؤى الحنين أو رؤى النهايات الأخروية، وبين بناء وطن فعلي من خلال المساعدات العسكرية والمدارس والشرطة ووسائل الإعلام الجماهيرية. ولا تتماثل هنا فكرة "الوطن الأم" وفكرة "الدولة-الحكومة"(٤). ففي الوقت الراهن هناك نوع من مناوأة القومية قربته بشدة الأوضاع المروعة في البوسنة، ولكن هذا الوضع لا يجب أن يجعلنا نغفل عن

---

(٣) لا تنبغي المبالغة في الفروق بين تجارب الهجرة والشتات، والتي أبرزت في هذه الفقرة لغرض وضوح التعريف. هناك فترات شتات في تواريخ استيعاب فئات الشتات والهجرة الكلاسيكية، سواء المتقدم منها أو المتأخر، وهذا يحدث كلما حاول القادمون الجدد المحافظة على روابطهم مع بلدانهم الأصلية وحاولت الأجيال الجديدة منهم إحياء تلك الروابط. ومن المعتاد أن يفقد سكان الشتات بعض المنتمين لهم في خضم الثقافة المسيطرة.

(٤) وللاطلاع على مزيد من الأعمال عن مناهضة الصهيونية بين اليهود يمكن الاطلاع على أعمال "Diaspora nationalist" وخاصة Simon Dubnow (1931, 1958)، والذي كانت رؤيته العلمانية عن "الاستقلال" تركز في هوية قومية وثقافية وتاريخية وروحية تتجاوز امتلاك الأرض والسياسة. وعلى نحو مماثل جادل الأخوان بويرين Jonathan and Daniel Boyarin أن "العودة" فقط تحل في نهاية الزمن سينتج عنها نقد قوي للتفسير الصهيوني الحرفي (1993).

الاختلافات فيما بين دعاوى الفئات المسيطرة والفئات التابعة والصامتة. من النادر أن تؤسس فئات الشتات ما يشبه الدول والحكومات: وحالة إسرائيل هي المثال الرئيس هنا، "فعودة" اليهود في هذه الحالة هي نفي لحالة الشتات.

ولا تستطيع أشكال الشتات الثقافي، مهما كانت نوعية أيديولوجياتها عن النقاء العرقي، أن تكون قومية تمارس حصراً على أرض الواقع، فهي تنتشر عبر شبكات عبر أممية تؤسس على تعددية الولاء والانتماء، كما أنها تحول إلى رموز ممارسات تتوافق مع – وفي أحيان أخرى تقاوم – سياسات البلد المضيف ومعاييره ومبادئه. والشتات يختلف عن الرحيل والسفر (بالرغم من أنها تنتج عن ممارسات الرحيل) وذلك لكونها غير مؤقتة. فهي تتضمن البقاء وتساعد على المحافظة على جماعاتها، مكونةً بذلك وطنًا جماعيًا بعيداً عن الوطن الأم (وهي بهذا تختلف أيضاً عن المهجر وما يصاحبه من تركيز في الفردية). ويعبر خطاب الشتات – أو يخلط معاً – كلاً من مفهومي الجذور والمسارات كي يبني ما يصفه جلروي (1987م) وكأنه دوائر نفوذ جماهيرية بديلة، أي أشكال من الوعي والتعاضد الجماعي التي تبقي على حالات من التماهي مع مكان/ زمن قومي أجنبي مؤثرة العيش في الداخل ولكن باختلاف. وليست ثقافات الشتات انفصالية وإن كانت أحياناً تمر بمراحل انفصالية أو تحريرية وحدوية. ويظهر تاريخ مجتمعات الشتات اليهودية مواءمة انتقائية مع الأشكال السياسية والثقافية والتجارية ومناحي الحياة اليومية السائدة في المجتمعات "المضيفة" لهم. وتُعنى ثقافة شتات السود – التي يتم الحديث عنها الآن في بريطانيا ما بعد الاستعمار – بالصراع من أجل أساليب مختلفة تعبر عنهم بصفتهم "بريطانيين" أساليب للبقاء في بريطانيا والبقاء مختلفين، أساليب تساعد المرء أن يكون بريطانياً وأشياء أخرى ذات علاقة معقدة بأفريقيا والأمريكتين، وأساليب للمشاركة في تواريخ الرق والقمع العنصري والبقاء الثقافي والتهجين والمقاومة والعصيان السياسي. ولذا يصبح مصطلح "الشتات" دالاً ليس فقط على تجاوز القوميات والانتقال بل دالاً أيضاً على صراعات سياسية من أجل تعريف المحلي بصفته مجتمعاً متميزاً ووفق سياقات تاريخية من الجلاء

والرحيل. وتجمع الإستراتيجيات المتزامنة للحفاظ على مجتمع الشتات وتفاعله مع الآخرين خطابات ومهارات أطلق عليها فيجاي ميشرا Vijay Mishra "حالات شتات حصرية" و"حالات شتات الحدود" (1994).

أما أنواع الكزموبليتانية الخاصة - التي عبرت عنها خطابات الشتات - فهي في حالة من الاضطراب التكويني مع أيدلوجيات الدمج والاستيعاب الخاصة بالدولة والحكومة. وهم أيضاً في حالة اضطراب وصراع مع دعاوى المحلية، لا سيما القبلية منها. وهذا يشكل تحدياً لسيطرة الدول والحكومات الحديثة بطرائق مختلفة. ولعل الإصرار القبلي أو إصرار العالم الرابع على حق السيادة و"الدولة الأولى" لا تبرز تواريخ الرحيل والاستيطان رغم أنها ربما كانت جزءًا من تجربة المحلية التاريخية. ولكنهم يؤكدون استمرارية الاستيطان والتعلق بأهل البلاد الأصليين وغالباً ما يصرون على بقاء رابط "طبيعي" مع الأرض. وربما قاومت ثقافات الشتات، المتشكلة من خلال النزوح والهجرة، مثل هذه الإغراءات وذلك وفقاً لمبدأ سياسي، كما هي الحال في كتابات اليهود المناهضين للصهيونية، وكما هي الحال مع وصايا السود بالمقاومة والرفض. وربما تأسست هذه الثقافات حول اضطراب فيما بين فكرة العودة وفكرة تأجيلها: "دين الأرض" / "دين الكتاب المقدس" في التقاليد اليهودية؛ أو جماليات "جذور" / "اقطع واخلط" كما هو حاصل في ثقافة السود الدارجة.

تعيش فئات الشتات في اضطراب فعلي، وفي أحيان اضطراب منضبط، مع أشكال من هوية قومية قائمة على دعاوى حماية الوطن. وسأناقش لا حقاً مقال دانييل وجوناثان بويارين Daniel and Jonathan Boyarin، الذي نقدا فيه تشكلات ("تاريخية") لهوية عشائرية ("طبيعية") ولكنها لا تنتمي إلى الثقافة المحلية. وعندما تقرن إدعاءات الانتماء "الطبيعي" أو "الأصلي" إلى الأرض مع مشروع تحرري وحدوي تدعمه قوى نافذة في حكومة إقصائية، كما هي الحال في الحكومة الصهيونية الإسرائيلية، فإن النتائج تكون متضاربة وعنيفة على نحو عميق. وفي واقع الأمر لابد أن تلغي ادعاءات الارتباط الرئيس

مع "أرض الوطن" حقوق وتاريخ الآخرين المقيمين في هذا الوطن والمتعارضة مع مثل هذه الادعاءات. وحتى الأوطان القديمة نادراً ما تكون نقية أو متميزة. وعلاوة على ذلك، ما الحقوق التاريخية أو المحلية الخاصة بقادمين جدد بشكل نسبي مثل الجيل الرابع من الهنود في فيجي، أو حتى الخاصة بالمكسيكيين الموجودين منذ القرن السادس عشر الميلادي في جنوب الولايات المتحدة الأمريكية؟ وكم من الوقت يلزم ليصبح هؤلاء وأمثالهم مواطنين محليين؟ هناك خطوط رسمت بصرامة شديدة لتفصل بين السكان "الأصليين" (والذين بدورهم حلوا محل سكان سابقين عليهم) وبين المهاجرين اللاحقين، وهذه خطوط تقترب من المخاطرة بأن تصبح ذاتها خارج التاريخ. من الواضح - إذن - وبرغم كل هذه التحفظات، فإن ادعاءات الأهلية السياسية المزعومة من قبل فئات استوطنت أرضًا ما منذ بداية تسجيل التاريخ وبين فئات وصلت إلى تلك الأرض إما بالسفن البخارية أو الطائرات ستكون ادعاءات مؤسسة على مبادئ شديدة التباين.

غالباً ما تنشأ عداوة وتنافر فيما بين فئات الشتات والفئات العشائرية المحلية حول قضايا التاريخ والانتماء وهي عداوة ناتجة عن تضاد طموحات المهاجرين مع طموحات السكان المحليين، ولعل أوضح مثال على ذلك هو ما يحصل الآن في فيجي. ولكن العداوات بين فئات الشتات وفئات العشائر عادة ما تلجم - كما يحصل دائماً - لا سيما حين تكون عداواتهم وتعارض مصالحهم حاصلة تحت سيطرة نظام قمعي يحاول احتواءهم واستيعابهم جميعاً، ولكن غالباً ما يكون هناك تداخل كبير في مثل هذه الحالات، ففي بعض الظروف التاريخية تصبح الحالة القبلية حالة شتات. ونظراً لأن حالات الشتات تتكون - على سبيل المثال - من شبكات متفرقة من البشر الذين يشتركون في تجارب تاريخية من الحرمان والتجريد من الملكية والتهجير عنوة والتكيف مع هذه الظروف ونحوها، وهذه التجارب تنطوي في مجملها على عناصر من الشتات؛ مما دفع أناساً كثيرين من العالم الرابع إلى تشكيل تحالفات عبر أممية. إنها تحالفات وحَّدتها دعاوى متشابهة مثل "أسبقية" ملكية الأرض وتواريخ مشتركة من التجزئة والتدمير والتهميش،

فلجأت إلى استنفار رؤى شتات ترتكز على التمسك بحق العودة إلى مكان أصلي-بلد يعبر عنها عادة من وجهات نظر الطبيعة والقداسة والأرض الأم والأجداد الأولين.

أما الشعوب القبلية المتشتتة، لا سيما مَنْ حُرم من أرضه منهم، أو مَنْ تُحتِّم عليه الظروف مغادرة محمياتهم المحدودة من أجل العمل ولقمة العيش، فلهم الحق في ادعاء هويات الشتات. ونظراً لأن إحساسهم بالذات المتميزة يدفعهم نحو التمسك بوطن مفقود أو غريب عنهم يعرفونه بوصفه تجسيداً أصلياً لطموحاتهم (ومن هنا يصبح "خارج" الوطن والحكومة المحيطة بهم)، مما يجعلنا نتحدث عن بعد شتاتي للحياة العشائرية المعاصرة. وفي الحقيقة، الاعتراف بهذا البعد كان دوماً مهماً في دعاوى الانتماء القبلي. ومن هنا كانت مقولة "القبيلة" أو "العشيرة" ذات قيمة عالية في تحديد المحلية والجذور، وهي مقولة ظهرت في قانون الولايات المتحدة، وتهدف إلى تمييز الهنود الموطنين عن "الزمر" الجوالة دائمة التنقل والخطرة. وربما وجدت القبائل - التي يعيش العديد من أبنائها بعيداً عن أرض الوطن - صعوبة في الدفاع قانونياً عن شرعية وضعها السياسي/ الثقافي. وكانت حالة مشبي Mashpee مماثلة لهذا الوضع حين فشل في عام 1978م أن يثبت للمحكمة هويته المتصلة تاريخيا مع جذور "قبلية" (Clifford, 1988: 277-346).

ومن ثم حين يصبح من المهم تأكيد وجود شعب مشتت فإن لغة الشتات توضع موضع العمل بصفتها تشكل مرحلة أو بعداً في حياة القبيلة(٥). وتحتفظ كل المجتمعات، وحتى أكثرها

(٥) يبرهن المؤرخ كولين جالاوي Colin Galloway في كتابيه (The Western Abenakis of Vermont, 1600-1800; War, Migration, and the Survival of Indian People 1990) على أن بقاء هنود الإبناكي كأمة كان قد أنجز من خلال "الشتات". فقد كانت مجموعات الأسر المتنقلة هي أساس حياة المجموعة وليست القرى المأهولة. وبمثابة ردة فعل لإخضاعهم قامت مجموعات عدة من الإبناكي من الانتقال إلى كندا وأماكن أخرى عدة في شمال شرق الولايات المتحدة، بينما بقي البعض في ولاية فرمونت. وعندما اختفى العديد من القرى بدا للمراقبين الخارجيين وكأن مجموعاتهم قد قضي عليها. ومن وجهة نظر جالاوي فإن المجتمعات المشتتة مثل مشبي Mashpee حيث تجمع المنتمين لمجتمعات كيب كود في أماكن مختلفة، فبدت حياتهم أقل عرضة للخطر.

تجذراً في البيئة المحلية، دوائر سفر منظمة تقوم بربط المنتمين إليها سواء على "أرض الوطن" أو بعيداً عنه. وبسبب تغير أوضاع الاتصال الجماهيري والعولمة ومراحل ما بعد الاستعمار، والاستعمار الجديد غدت هذه الدوائر منظمة على نحو انتقائي ومن ثم سيرت وفقاً لقوى محركة داخلية وخارجية. وفي إطار تشكلات ثقافية متنوعة من الشتات المعاصر تبرز حالات التهجير القبلي وشبكاته. ولأن دعوى الانتماء القبلي مع حرص خاص على حياة دنيوية عبر إقليمية ومتعها تتعدى أشكال القبلية الجديدة التعارض بين عملية التجذر والتهجير-تعارض يلف الكثير من رؤى التحديث الذي ينظر إليه من قبل قوى دولية كمعول هدم للانتماء القبلي يصعب تجنبه. لم تكن - بطبيعة الحال - المجموعات العشائرية أو القبلية مجرد مجموعات "محلية": دوماً ما تكون متجذرة ومنتشرة داخل مشاهد معينة في شبكات إقليمية وعبر إقليمية(٦). ومع ذلك يحصل كلما هو متسم بطابع الحداثة عن طريق هجوم لا يلين على السيادة المحلية من قبل قوى استعمارية ورأسمالية عابرة للقوميات وحكومات وطنية نامية. وإذا قدر للمجموعات القبلية استمرارية البقاء، فهي تظل مراراً وتكراراً عرضة للتقلص على نحو متكلف وفي أوضاع من التهجير والانزياح، وما ينتج عنهما من تفرق قطاعات عريضة من سكانها في مدن بعيدة عن أرضهم الأم سواء على نحو مؤقت أو دائم. وفي ظل هذه الأوضاع تستبدل أشكال المواطنة العالمية القبلية القديمة/ كوزموبوليتانيّة (مثل ممارسة الرحيل والتجول،

(٦) يعقد الاهتمام الحالي بصورة المواطن المحلي الرحالة، ذات التناقض الظاهري، من شأن الاضطراب القائم فيما بين دعاوى ومزاعم الشتات والقبيلة، وذلك من أجل إضفاء صبغة قانونية على مشروعية وجود كل منهما. وفي هذا السياق اعتمدت على عمل تيريشيا تيوا Teresia Teaiwa. وقد استشهدت في هذا العمل المميز برحلات سكان الجزر الباسفكية ذات التاريخ الطويل، والذي ربطته بالممارسات المعاصرة. ويمكن تتبع أحوال التجوال هذه على مسارات طويلة من التبادل التجاري والثقافي، و"ذلك مثل المسار الدائري لتجارة الكولا، والذي يربط بين الجزيرة الشرقية لغينيا الجديدة مع جزر تروبرياند وشبه خليج لويشياد؛ ومثل الرحلات البحرية الأسطورية بين هواي وتاهيتي ونيوزلندا؛ ومثل الهجرة والتبادل التجاري داخل مثلث جزر فيجي وتونجا وسماوا؛ ومثل تبادل معلومات الإبحار بين سكان جزر كارولين وماريانا. وتلك أمثلة قليلة، عبَّر من خلالها سكان جزر المحيط الباسيفيكي عن هويات انتمائهم بصفتها ذات دينامكية وخصوصية بارزة، وهي أيضاً أساليب فكروا من خلالها حول حالات الاختلاف والروابط فيما بينهم" (Teaiwa, 1993: 12).

والمطالب الروحية، والتجارة، والاستكشاف، والحروب، والهجرة للعمل، وتبادل الزيارات، والتحالفات السياسية) بأشكال أقل ما يقال عنها: إنها تتلبس لبوس الشتات (ممارسة البقاء بعيداً عن الوطن الأم وذلك لآجال طويلة). وتتنوع كثيراً حالات البقاء النهائي وحالات تكرار العودة إلى أو زيارة أرض الوطن، كما تتنوع درجات الجفاء بين سكان المدن المتنقلين ومن بقي منهم متشبثين بالبقاء في مرابع القبيلة. ولكن خصوصية الشتات القبلي - التي تأخذ بعداً حاسماً في الحياة الجمعية للقبائل وعلى نحو متصاعد - عادة ما تكمن في القرب النسبي من الجماعات الملازمة للأرض بدعوى الوضع القبلي لهم ومدى عمق الارتباط معهم.

استعملت حتى الآن مصطلح "قبلي/ عشائري" على نحو واسع هنا كي أشير إلى شعوب تدعي سيادة "الأمة الأولى" بصفتها حقاً طبيعياً لها. إنها شعوب تحتل آخر موضع قبلي في طيف أوضاع الانتماءات المحلية: شعوب "تنتمي" بعمق إلى موضع ما وذلك بفضل قوة التملك المتواصل له على مدى عقود طويلة. (فإلى أي مدى بالضبط يحتاج المرء ليصبح محلي الانتماء هو سؤال سياسي). ليست الثقافات القبلية ثقافات شتات؛ حيث إن إحساسهم بالتجذر في تربة الوطن هو بالضبط ما تفتقده فئات الشتات. ولكن كما رأينا حتى الآن أن تعارض الشتات القبلي مع فئات الشتات الفعلي لا يعد تعارضاً مطلقاً. ومثل الحدود الأخرى مع الوطنية المسيطرة والتي تحدد معنى للشتات، تصبح المعارضة منطقة احتكاك علائقي، وهذا يشمل التشابهات وتشابك الاختلافات. باتت معظم أو كل المجتمعات في أواخر القرن العشرين الميلادي ذات أبعاد مشتتة (أشياء مؤقتة، ممارسات وتكتيكات ووسائل تعبير عن الشتات). وهناك مجتمعات أكثر تشتتاً من الأخرى. وكنت قد أوحيت سابقاً أن من المستحيل تعريف "الشتات" على نحو دقيق سواء عن طريق اللجوء إلى إبراز خصائصه وصفاته الأساسية أم عن طريق وضعه في سياقات متعارضة مع ما يشابه من حالات الرحيل والنزوح. ولكن من المحتمل تصور سلسلة مؤلفة من ردود فعل متماسكة ومرنة نحو مسألة البقاء في وضع من التهجير والنزوح. ولعل رواج ردود الفعل هذه من الأمور التي لا يمكن التغاضي عنها.

رواج خطابات الشتات

يكثر الاستشهاد على نحو متزايد بلغة الشتات لا سيما من قبل أناس مهجرين لديهم شعور قوي بالانتماء إلى (بالمحافظة على، بإحياء، وابتكار) وطن سابق لهم. وهو شعور يجب أن يكون قوياً بما يكفي لمقاومة تلاشيه بفعل عمليات النسيان الطبيعي وعمليات مزجهم أو دمجهم في البيئات الجديدة وبفعل البعد عن الموطن الأصلي. وهناك الكثير من جماعات الأقليات، التي لم يسبق لها تحديد هوية انتمائها وفق هذا الأسلوب، تحاول المطالبة بموطن أصلي تنتسب إليه. ولكن ما مدى رواج وقيمة خطاب الشتات وما مدى عصرانيته؟

يعطي الارتباط والتوحد مع أمة أخرى أو إقليم أو قارة أو قوى ذات تاريخ عالمي (مثل الإسلام) وزناً إضافياً يدعم بقوة مطالب ودعاوى الأقليات ضد التسلط القومي القمعي. وهناك حالات، مثل تأكيد استقلال الهوية القبلية والاندماج في قضايا الشتات، تتجاوز كونها فقط حالات عرقية ضمن دولة ليبرالية تعددية الانتماءات. فعبارة "مجتمع الشتات" توحي هنا بمعنى أقوى مختلف عما توحي به عبارة مثل "حي التجمعات العرقية"، وهي عبارة تستعمل عادة في لغة القومية التعددية. وهذا الاختلاف العميق، أو هذا المعنى المعبر عن "شعب" له جذور، ومستقل خارج مكان/ زمان الوطن المضيف لهم، لا يعد بأي حال تعبيراً عن الانفصالية والانشقاق. (أي أن الرغبة في الانفصال ما هي إلا مرحلة من المراحل). ومهما كان حنين مجتمعات الشتات في العودة النهائية الأخروية Eschatological longings فهي مجتمعات "لا تعيش هنا للبقاء الأبدي". وفي خضم نزاع معاش، تتوسط ثقافات الشتات للتوفيق بين تجارب الانفصال والتشابك، وبين العيش هنا، وتذكر/ رغبة العودة إلى مكان آخر. وإذا ما نظرنا إلى السكان المهجرين في أي مدينة كبيرة، أي دوامة ضواحي تفيض بسكان من قوميات عدة كما حلل هذه الظاهرة أولف هانرز (1992) Ulf Hannerz، فإن دور الثقافات التي تحقق توفيقاً عن طريق التوسط سوف يصبح أكثر بروزاً.

يبدو أن لغة الشتات أخذت في الحلول مكان أو على الأقل تكملة خطاب الأقليات(٧). وعادة ما تكسر الروابط عبر الأممية العلاقات الثنائية بين مجتمعات "الأقلية" ومجتمعات "الأكثرية"، وهي علاقة تبعية تنبني عليها مشاريع الاستيعاب ومشاريع مقاومته معًا. كما أنها تعطي دفعة قوية للمحتوى التاريخي والمكاني لمفاهيم التوسط القديمة مثل فكرة و. إ. ب دوبوا W.E.B. Du Bois عن "الوعي المزدوج" Double consciousness. وعلاوة على ذلك فإن مجتمعات الشتات ليست مجتمعات مهاجرين، فيمكن اعتبار المهاجرين حالة مؤقتة، أو مشهد جهد الأجيال الثلاثة المعترف بها في فترة الانتقال الصعبة نحو كسب وضع العرقية الأمريكية. ولكن عملية "الهجرة" إلى العالم الجديد لم تؤت ثمارها على نحو مرض بالنسبة للأفارقة، سواء كانوا أرقاءَ أو أحرارًا. وهناك ما يدعى هجرات الشعوب الملونة من غير الأوروبيين، التي عملت على تقطيع مفاصل سرديات الاستيعاب الخطية (انظر بصفة خاصة في Schiller et al. 1992)(٨). وبالرغم من وجود سلسلة من القبول والتغريب مرتبطة بالتنوعات العرقية والطبقية، فإن الأعداد الكبيرة من الواصلين الجدد طالما وضعت في مراتب دونية تابعة عن طريق نظم الإقصاء العنصري الثابتة. أضف إلى ذلك، أن هجرتهم طالما كان

(٧) في الأكاديميات الأمريكية نظر لخطابات "الأقليات" بصفتها ممارسات مقاومة (JanMuhammed and Lloyd, 1990). وهي عادة ما تؤسس في برامج تعرف بالإثنية/ العرق. وفي أحيان كثيرة تعقد قضايا الشتات عبر الأممي من هذه البنية الخطابية وفي أحيان أخرى تهدد وجودها، وخاصة حين يعرف أفراد الأقلية أنفسهم وفق مصطلحات حدية ومطلقة أو حين يعرفون أنفسهم في أساليب قومية. أما في بريطانيا فإن التعبير عن الاضطراب بين الأقليات وفئات الشتات يحدث في سياق مختلف: فدوماً ما ينظر هناك إلى خطاب الأقلية بوصفه خطاباً نظامياً.

(٨) لا ينبغي المبالغة في التفريق بين ما هو قديم وما هو جديد، سواء كان ذلك في سياق هجرة أوروبية أو غير أوروبية، وذلك بالرغم من أهمية الموضوع. إذ إن المهاجرين من أيرلندا وغرب وشرق وجنوب ووسط أوروبا طالما صنفوا حسب انتمائهم العرقي. ويظل العداء للسامية مبطناً ولكنه في أحيان كثيرة يكتسب قوة ظاهرة. أما المهاجرون الأوربيون إلى أمريكا فلهم حق المشاركة في الحياة عامة بصفتهم "بيضاً" داخل أمريكا المتعددة الثقافات. ولكن لا يمكن أن يقال ذلك عن السكان الملونين، وإن كانت درجة لون الجلد وإقليم المنشأ، والثقافة والانتماء الطبقي قد تقلل من حدة الإقصاء.

لها صفة كسب كل شيء أو أقل منه أو لا شيء على الإطلاق، وهذا كله يعتمد على وسائل التنقل وتقنيات الاتصال التي تسهل من انتشار مجتمعات تقيم في أماكن تعددية متفرقة (وللاطلاع على دور التلفاز يمكن مراجعة Naficy, 1991). ويقال أحياناً: إن أجزاء من مدينة نيويورك تعد "أجزاءً من منطقة الكاريبي"، والعكس بالعكس (Sutton and Chaney, 1987). وتعكس خطابات الشتات معنى أن يكون المرء جزءاً من شبكة عبر قومية متصلة وتشمل الوطن الأم بصفته شيئًا لم يهجر تماماً، ولكن بصفته مكان انتماء ضمن حداثة متطابقة(٩).

وهكذا يصبح وعي الشتات مشيداً على نحو إيجابي وسلبي في الوقت ذاته. فهو ينبني سلبياً من خلال تجارب التفرقة العنصرية والإقصاء. فالحواجز المعترضة للمقيمين من ضحايا العنصرية تكون عادة معززة بقيود اقتصادية واجتماعية، ولا سيما في شمال أمريكا، حيث زاد من حدتها تطور قطاع يمنح أجوراً متدنية لا تحقق أي فرص للنمو في عالم ما بعد فورد Post-Fordist، الذي لا يسمح بنشوء النقابات العمالية. ويتطلب هذا النظام من "التراكم المرن للثروة" تنقل كم هائل من رأس المال والعمال عبر أمم مختلفة، ومن ثم فهو نظام يعتمد على سكان الشتات، كما أنه يتسبب في

(٩) كان إدوارد سعيد قد استعمل مصطلح "لحن مصاحب/ طباق موسيقا" Contrapuntal كي يشخص مظهراً إيجابياً من أهم مظاهر أوضاع المهجر: "تساعد رؤية العالم رؤية شمولية وكأنه بلاد أجنبية' على تشكل رؤية إبداعية أصيلة، فمعظم الناس غالباً ما يعرفون ثقافة واحدة، وموطناً وموضعاً وحيدين، أما المهاجر فيعي ويعرف ثقافتين وطنيتين على الأقل، وتلك الرؤية المتعددة الزوايا تمنح المرء وعياً حاداً بأبعاد أخرى متزامنة، وهو وعي يشبه كثيراً لحن موسيقا مصاحب لألحان أخرى متناغمة، وذلك وفق المصطلح الموسيقي المعروف. . . . فعادات الحياة عند المهاجر ووسائل التعبير والنشاط السائدة في بيئته الجديدة تظهر عنوة في تناغم مع ذكرياته عن ما يشابها في ثقافة أخرى. ولذا تصبح لديه البيئة القديمة والجديدة واضحتي المعالم وواقعية على نحو تزامني يشبه تطابق الألحان الموسيقية" (172-171 :1985، وانظر 50-48 :1990). وتنطبق هذه التأملات حول المنفى أو المهجر على تجارب جماعات الشتات، مع ملاحظة أن اختلاف تجارب المهاجر عن تجارب جماعات الشتات تكمن في أن الأول أكثر فردية في حياته بينما تتسم تجارب الشتات بالتوازن وذلك بفضل ترابطها الجمعي من خلال شبكات جماعية تواصلية.

ظهورهم. وقد زاد العمل في فترات متقطعة، وانتعش الإنتاج من خارج أماكن العمل المعتاد من دخول النساء بنسب متفاوتة في القوى العمالية، ومعظمهن من المهاجرات الجديدات إلى المراكز الصناعية (Cohen, 1987; Harvey, 1989; Mitter, 1986; Potts, 1990; Sassen-Koob, 1982). وقد نتج عن هذه التطورات حركة "الساعة الرملية"، التي باتت معتادة على نحو متزايد-حشد كبير من العمالة في القاع، وقليل منها من يجد طريقه إلى الطبقات الوسطى والعليا، التي هي في معظمها ميسورة الحال بشكل نسبي (Rouse, 1991: 133). وربما أقام المهاجرون الجدد، الذين تصادفهم مثل هذه الأوضاع، انتماءات عبر إقليمية، يحافظ عليها خلال الرحيل ودوائر الاتصال الهاتفي، وهي انتماءات لا تخاطر بكل شيء في بلد واحد وضمن مستقبل تزداد مخاطره على نحو متزايد، وهذا ما فعله الأغويلليون في ردوود سيتي. ومن المستحسن التذكير بأن تجارب التهميش العرقي والاقتصادي السلبية قد تفضي إلى اندماجات جديدة: وللمرء التفكير في حالة وعي الشتات المغاربي، والتي أدت إلى توحد جزائري ومغربي وتونسي للمقيمين منهم في فرنسا، حيث أسهم تاريخهم المشترك حول تجارب الاستغلال الاستعماري القديم والجديد في نشوء تضامن جديد فيما بينهم. وهناك أيضاً مثال آخر عن التعبير السلبي في شبكات الشتات، ويكمن في مرحلة من تاريخ بريطانيا في سبعينيات القرن العشرين الميلادي عندما استغل مصطلح إقصائي مثل "السود" لتكوين تحالف مناهض للعنصرية فيما بين المهاجرين من جنوب آسيا، وجزر الكاريبي وأفريقيا.

وينتج وعي الشتات الإيجابي عن التماهي مع والانتماء إلى عالم من القوى التاريخية والسياسية والثقافية، مثل "أفريقيا" أو "الصين". والقضية هنا ربما لا تكون حول أن يكون المرء أفريقياً أو صينياً ولكنها حول صعوبة أن يكون أمريكياً أو بريطانياً أو أينما استقرت به الحال. وهي أيضاً تدور حول شعور المرء بكونه مواطناً له هوية معولمة. فالإسلام، مثله مثل اليهودية في عالم تسيطر عليه ثقافة مسيحية، يمكن أن

يمنح المرء شعور الانتماء إلى مكان آخر، وإلى زمن ورؤى مختلفة، أي نوع من الحداثة القلقة والمعارضة. وسيكون لدي المزيد لأقوله لاحقاً عن الشتات الإيجابي، أو الطوباوية المثالية في واقع الأمر، ولا سيما في مرحلة القومية العابرة للأمم الحالية.

ويكفينا هنا القول: إن وعي الشتات يحاول "صنع أفضل ما يمكن صنعه من وضع متردٍ". فتجارب الضياع، والهامشية، والمهجر (مهما جملها الوضع الطبقي) إنما يزيد من حدتها الاستغلال المنظم والحد من فرص التقدم إلى ما هو أفضل. وتتزامن هذه المعاناة الوجودية مع مهارات البقاء: قوة في التكيف المتميز، وكزموبولتانية قلقة مضطربة، ورؤية مصممة على التجديد. وهكذا يُحيي وعي الشتات الأمل والخسران بصفتهما نزاعاً يتحدد من خلاله معنى الشتات.

ويمتد رواج خطابات الشتات إلى نطاقات عدة من السكان والأحوال التاريخية. فالشعوب تقع في شراك تحركات/ تنقل رأسمال عبر أممي نتج عنه ما سمّاه أيهوا أونغ Aihwa Ong "مواطنة مرنة"، مع اختلافات حادة في النفوذ والامتيازات. ويمتد هذا النطاق من مواطنين ذوي جنسيات ثنائية مثل أغويليلا/ ردوود سيتي أو هاييتي/ بروكلين إلى مستثمر صيني "مقيم" في سان فرانسيسكو يدّعي أنه "يستطيع العيش في أي مكان في العالم طالما هو على مقربة من مطار" (Ong, 1993: 41). يوسع هذا التبجح الكزموبولتاني شبه الكوني من معاني مصطلح "الشتات". ولكن يظل مصطلح "الشتات" مناسباً طالما فهمنا أن المستثمر ينتمي ويُعرف بأنه "صيني"، وظل يحافظ على روابط مع مكان آخر.

يقول أونغ عن هذه النوعية من المهاجرين الصينيين: "يعدون الذات غير مرتبطة بعلاقة مع بلد معين في نطاق إقليمي محدد، ولكنها تصبح في غاية المحلية عندما يتعلق الأمر بالأسرة" (Ong, 1993: 771-772). وبما أنه يندر وجود الأسرة في مكان واحد محدد، فأين "يعيشون" بالضبط؟

ما الأهمية السياسية الخاصة لتصدع الهويات القومية عند مسافر يتنقل في دوائر رأسمالية حوض المحيط الباسيفيكي؟ وربما أُعتبر ا ظهور شتات المستثمر العابر للقوميات أمراً يوحي بالتقدم، لا سيما في ضوء الصراعات القومية الدموية الشائعة في أرجاء العالم. ولكن حين ينظر إلى ارتباطه المريب بأنظمة استغلال العمالة في "مرونة" عادة ما تتصف بها اقتصاديات آسيا والباسيفيكي الجديدة، فإن قدرته على الحركة والتنقل ربما أثارت ردود فعل أقل إيجابية.

ولا يمكن على الإطلاق ضمان التوازن السياسي والنقدي لآثار الشتات المدمرة. وهناك الكثير مما يمكن قوله عن الاختلافات الطبقية بين سكان الشتات. وفي حالة تمييز أسر رجال الأعمال الآسيويين الأغنياء، التي تعيش في شمال أمريكا، عن الكُتَّاب المبدعين، والمنظرين الأكاديميين، "وقوم الزوارق Boat peo-ple" أو طائفة الخمير الفارين من الإبادة الجماعية، فإن المرء سيرى بوضوح مقدار الشعور بالاغتراب في حالات الشتات المختلفة، مثل الخلط بين الحرية والقسر في قضايا الانتماء الثقافي أو عكسه، ومن هنا يغدو الشعور بألم الخسارة أو التهجير ذا صلة عالية بموضوعنا.

لم تكن تجارب وخطابات الشتات أبداً بمعزل عن عمليات تسليع الأشياء والقيم، فهي دائماً ما تكون متشابكة معها ومع سواها، (ولا يكون التسليع ذاته ناتجاً عنها فقط). وتستطيع سلسلة من مذاهب التعددية الثقافية، وربما كان بعضها يملك صفة نظامية، التقاط خطاب التشتتية واستغلاله. ففي عام 1991م، مثلاً، أقيم مهرجان لوس أنجلوس، والذي نظمه على نحو مبهر بيتر سيلارز Peter Sellars، وكان يهدف إلى الاحتفال ببوتقة التمازج الأمريكي Melting pot المتكتلة وإضفاء بعد التواصل الكوني على تعددية لوس أنجلوس المذهلة والمحيرة. فربط القائمون على المهرجان بين أحياء لوس أنجلوس التايلندية باستقدام راقصين من تايلاند، وطبقوا الفكرة نفسها مع

سكان جزر الباسفيك وبعض شعوب حوض الباسفيك الأخرى[١٠]. وجمعت من هنا وهناك أغراضًا متنوعة تخص مختلف العرقيات القومية هناك، لتُعرض على نحو تقابلي طليعي، وكان الهدف المزعوم من كل ذلك تكريس فكرة تبني بيئة ثقافية/ فنية لا تنتمي إلى المركزية الأوروبية فقط. نجحت لوس أنجلس في استضافة مسابقات الأوليمبياد قبل ذلك، وهذا المهرجان ربما جعل منها "مدينة عالمية" حقيقية. ولذا تلقى المهرجان دعماً ورعاية كبيرتين من شركات يابانية وأمريكية عملاقة، وفي الغالب الأعم استطاع المهرجان إيصال رسالة عبر قومية ذات محتوى جمالي لا يحمل أي تهديد سياسي. أما المعامل المضنية التي يعمل فيها كادحون ذوو أجور زهيدة قادمون من شريحة السكان المحتفى بهم فلم تكن ضمن العرض ولم تعط أي أهمية بصفتها مواقع "فن" أو "ثقافة" في هذا المهرجان، الذي يُفترض احتفاؤه بجماعات الشتات[١١].

وقد أشار بل هوكس Bell Hooks، في ردة فعله إزاء بعض النزعات الشائعة في الأكاديميات الأمريكية، إلى أن قضايا عالمية أو ما بعد استعمارية عادة ما يتعامل معها في يسر وسهولة أكثر من التعامل مع بعض قضايا الخصومة والتضاد داخل الوطن، لا سيما تلك المتضادات المبنية على قضايا العرق والطبقية (Hooks, 1989, 1990; Spivak, 1989). نلحظ دوماً أن الخطابات والنظريات المعنية بتدويل مشاكل "الأقليات" وربطها

(١٠) يبرز كريستوفر Christopher Connery (1994) في نقد مؤثر لخطاب حوض الباسيفيكي وأيدلوجيات "التجارة الحرة" بشقيها الليبرالي القديم والجديد، خطورة تخيل مواقع عبور عالمية مناهضة للسيطرة "من داخل مقولات تصورية عن المحيط، فيما نحن نعلم أن ذلك ليس سوى واحد من عناصر الأسطورة المفضلة في أوساط الرأسمال العالمي"، وقد دعا إلى أخذ الحيطة في عملية كتابة تاريخ خطاب الباسيفيكي، وينبغي قول الشيء ذاته في حالة جلروي مع كتابة تاريخ المحيط الأطلسي الأسود، والذي سيناقش لاحقاً.

(١١) وللمزيد من وصف مهرجان لوس انجلوس يمكن الرجوع إلى Getty Center (1991)، وخاصة تعليقات ليزا لوي Lisa Lowe على تأثيرات غياب البعد السياسي في مفاهيم التعددية/ وتعدد الثقافات السائدة في خطاب ما بعد الحداثة.

بقضايا الشتات، وذلك في سياق تكيفها مع الأوضاع الحالية، قد استطاعت توجيه أبصارنا بعيداً عن قضايا طويلة الأجل تتمثل في عدم المساواة العرقية والطبقية المبنية في النسق الاجتماعي. وتبدو المشكلة هنا وكأنها مجرد مشكلة تعدد قوميات - قضايا ترجمة، وتعليم، وتسامح - ولا علاقة لها بالاستغلال الاقتصادي والعنصرية. وإن كان من الواضح والضروري إعطاء مجال ثقافي أوسع للسلفادوريين، والسماوئيين والسيخ والهايتيين والخمير، ولكن ذلك في حد ذاته لا يكفي لخلق أجور معيشية ملائمة، أو سكن مناسب، أو رعاية صحية جيدة. أما على مستوى الممارسات الاجتماعية اليومية، فإن الاختلافات الثقافية دوماً ما تتخذ أبعاداً عنصرية وطبقية وجنسوية. ولذا يتعين على نظريات الشتات وصف وتفسير مثل هذه التراكيب الملموسة والمتقاطعة مع بعضها البعض ومع سواها.

إن تجارب الشتات غالباً ما يكون لها بعد جنسوي، بل إن هناك ميلاً نحو تبني تفسيرات نظرية لحالات الشتات وثقافاته تعمل على إخفاء هذا البعد، حيث تتحدث عن تجارب الرحيل والتهجير بأساليب لغوية لا تبرز علامات التذكير والتأنيث، وكأن تجارب الذكر هي التجارب الطبيعية والمتوقعة. ولعل تحليل جانيت وولفJanet Wolf لقضايا الجنوسة في نظريات السفر والرحيل جد مناسب هنا (Wolf, 1993). فحين ينظر إلى تجارب الشتات وفق مصطلحات التهجير وشروطه دون وضع مصطلحات التوطين في المكان المناسب، أو أن ينظر إلى مصطلحات السفر والرحيل دون النظر إلى مصطلحات البقاء والسكن، أو أن ينظر في حالة الصمت عن التعبير في حين يتم التغاضي عن محاولة التعبير وفق صيغ جديدة، فإن كل ذلك سيجعل تجارب الذكور أكثر بروزاً وسيطرة في خطابات الشتات. وربما أيضاً عممت تواريخ الشتات الخاصة، والأقاليم المشتركة، والممارسات الجمعية، والسيطرة وعلاقات الاحتكاك إلى عولمات بُعد حداثية جنسوية ذات بعد تجريدي مستمد من دراسات البدو الرحل Abstract nomadologies، والشائعة في خطاب ما بعد الحداثة.

وحين نظل مركزين على تواريخ التهجير وملازمة الوطن، فستبقى تناقضات سياسات الشتات ماثلة أمامنا. ولعل تجارب النساء بصفة خاصة ستكشف لنا عن بواطن الأمور مفشية لما خفي عنا. فهل تعزز تجارب الشتات أو تخفف من حالة تبعية المرأة وإخضاعها للرجل؟ فمن جهة، ربما جدد الاحتفاظ بعلاقات قوية مع الوطن الأم، ومع شبكات الأقرباء، ومع التقاليد الدينية والثقافية والبنى الأبوية، ومن جهة أخرى فربما فتحت تداخلات الشتات أدواراً ومطالب جديدة وفضاءات سياسية لم تردها المرأة من قبل. إن النساء - مثلاً - يهاجرن - وعلى نحو متزايد - إلى الشمال من المكسيك وجزر البحر الكاريبي مستقلات أو شبه مستقلات عن سلطة الرجال. وربما فعلن ذلك نتيجة الإحباط، أو نتيجة ظروف اقتصادية واجتماعية قاهرة، ونتيجة لذلك فربما وجدن أنفسهن في بعض ورطات الشتات التي تقودهن إلى إعادة تفاوض علاقاتهن من منطلقات جنسوية. وربما ظهرت مساحات جديدة من الاستقلال والتحكم النسبي في الدخل المالي، وذلك عائد إلى تخلي الرجال عن أدوارهم التقليدية ودعمهم المعتاد، بالإضافة إلى أن النساء أنفسهن بدأن يكسبن دخلاً مستقلاً، وإن كان لا يخلو كسبه من حالات استغلال واضحة. وربما كانت حياة النساء في أوضاع الشتات مؤلمة على نحو مضاعف، فهن يصارعن في سبيل درء المخاطر الروحية والمادية المرتبطة عادة بحياة المهجر، كما أنهن يصارعن من أجل تأمين مطالب الأسرة والعمل، ويصارعن علاوة على ذلك أنواعاً جديدة وقديمة من حالات النظام الأبوي. ولكن بالرغم من هذه الصعوبات، فربما رفضن خيار العودة حين يعرض عليهن، لا سيما حين تكون عودة وفق شروط وضعها الرجال.

تظل نساء الشتات - وفي الوقت ذاته - منتميات ومستمدات قوتهن وتمكينهن من ثقافة وتقاليد "وطن" بعيد، وربما على نحو انتقائي. فما زالت المحافظة على قيم أساسية عن السلوك المناسب والاحتشام والدين والحديث واللياقة والطعام والجسد وأحكام اللبس ونحوها تتم في إطار شبكة من الروابط المستمرة مع أمكنة خارج الوطن المضيف. ومثلما فعلت ماكسين هونج كنغستون (1976) Maxine Hong Kingston،

التي جددت أسطورة المرأة المحاربة من خلال ترميم جميع الحكايات المنقولة لها من الصين، تفعل النساء اللائي يعملن على استمرارية روابط الشتات وإعادة ترميمها، ولكنهن يفعلن ذلك من وجهة نظر ناقدة وتبني إستراتيجيات تساعد على استمرارية العيش في سياق جديد. وهناك أيضاً النساء القادمات من باربودس اللاتي صورهن بول مارشال Paul Marshall في روايته Brown Girl, Brownstones الصادرة عام 1981م، التي تصور هؤلاء النسوة وهن يعملن بجد من أجل بناء بيت لهن في مدينة نيويورك بينما يعشن في "عزلة" تامة عن "بلد الرجل هذه"، فمثل نساء الرواية نجد أن نساء الشتات يقعن في شراك نظم أبوية وماض ومستقبل غامضين. فهن يتصلن بالوطن ثم يقطعن الاتصال، وينسينه ثم يتذكرنه، وفق أساليب إستراتيجية مركبة شديدة التعقيد(١٢). وهكذا تحتوي التجارب المعاشة لنساء الشتات على صعوبات مضنية لا سيما حين يتوسطن بين عوالم متناقضة. وربما شكل "المجتمع" ذاته خلفية دعم وقمع في آن واحد. تمنحنا رحيلا غوبتا Rahila Gupta في الاقتباسين الآتيين ملمحاً عن مأزق امرأة جنوب آسيوية ("بريطانية سوداء"):

بدأت نساء شابات في مساءلة ملامح من الثقافة الآسيوية، ولكن لم تكن هناك شبكة متطورة على نحو مقنع من مجموعات دعم النساء السود (بالرغم من أن هناك محاولات ثمينة في هذا المجال أنجزت حتى الآن)، بهدف تمكينهن من العمل دون دعم من المجتمع أو الأسرة. وهذا تناقض تورط فيه الكثير من النساء: فقد وقعن في شراك بعض مظاهر المجتمع الآسيوي الداعمة والقامعة لهن في آن واحد...

---

(١٢) من الطبيعي أن الرجال يختارون أيضاً ويضعون الإستراتيجيات ضمن صلاحيات حدود وميزات نشاطهم. ولكن الاختلاف فيما بين أوضاع شتات الجنوسة مصيري لأجل بزوغ وجهة نظر مقارنة. ولعل خير مثال على ذلك هو دراسة (Ganguly (1992، والتي ركزت في ذكريات رجال ونساء الشتات الجنوب آسيوي في أمريكا، بينما يمنحنا (Bottomley (1992 مثالاً آخر في دراسته عن وسائل التعبير الجنسوية والطبقية السائدة في أوساط فئات الهجرة اليونانية وذلك بوصفها معالجة ثقافية.

كان قمع النظام الأبوي حقيقة قائمة في حياتنا قبل قدومنا إلى بريطانيا، وفي واقع الأمر أن اتخاذ العائلة والمجتمع بوصفهما مشاهد خلفية لمقاومة القمع العنصري قد أجل وشوه تجمعنا معاً بصفتنا نساءً يحاربن ذلك القمع الأبوي. (Gupta, 1988: 27, 29).

ويرسم الكتاب، الذي اقتبس منه هذين النصين ويحمل عنوان "مخطط الرحلة: كتابات لنساء سود ونساء من العالم الثالث" (Charting the Journey: Writings by Black and Third World Women(Grewal, 1988) مجالاً متداخلاً شديد التعقيد للتعبير وسوء التعبير في المجتمع البريطاني المعاصر، أي تعبير عما سماه أفتار براه "Avtar Brah فضاء الشتات"[(١٣)]. تقدم مجموعة غريوال تجارب شائعة عن التهجير في حقبة ما بعد الاستعمار، وعمليات العنصرية العرقية، والصراع السياسي، كما أنها تتعرض للاختلافات الحادة بين الأجيال والأقاليم، وقضايا الجنس والثقافة والدين. ويتطلب تحالفًا محتملاً بين نساء "بريطانيا من السود" ونساء "العالم الثالث" مفاوضات متواصلة وحرص على فهم التواريخ المضطربة والمتناقضة.

هل تزيد أم تثبط انتماءات ونسب الشتات من التحالفات؟ لا يوجد هنا جواب واضح على هذا السؤال. فعدد من الكاريبيين في مدينة نيويورك، مثلاً، استطاعوا المحافظة على شيء من معاني الارتباط مع وطنهم الأصلي في جزر الكاريبي، فما زال عندهم وعي ثقافي متميز وفي بعض الأحيان وعي طبقي، شكَّل لهم هوية تميزهم عن الأفارقة الأمريكيين، الذين يشتركون معهم في أوضاعهم المادية من الاستغلال العرقي والطبقي. ولعل مما عزز من إيجابية رد فعلهم هنا هو ندرة المصادر إلى جانب وجود نظام اجتماعي طبقي له وسائله في الحفاظ على تماسكه. وما فعلوه لا يبدو مستحيلاً، فمن ناحية قد يشجع الإحساس بهوية الشتات على المقاومة والضدية، وتنامي الشعور بالتفوق على

(١٣) يناقش كل من Brah (1993), Mohany (1987), Hall (1988a, 1990), Mercer (1988, 1990) and Radakrishnan (1991) وآخرون غيرهم شروط حتمية هذا الفضاء الشتاتي المتقاطع.

الأقليات الأخرى والسكان المهاجرين[١٤]. ومن ناحية أخرى، فربما شكلت التواريخ المشتركة للاستعمار والتهجير والعنصرية أرضيات مواتية للتحالفات، كما حصل في حالة تحالفات بريطانيا "السوداء" المناهضة التاتشرية، والتي حشد من أجلها في سبعينيات القرن العشرين الميلادي فئات من الأفريقيين والكاريبين السود وفئات من جنوب آسيا. ولكن سرعان ما تنهار مثل هذه التحالفات لتجمع من جديد عندما تبرز للعيان ولاءات شتات من نوع آخر، الولاء للإسلام في النزاع حول رواية سلمان رشدي، مثلاً. ليس هناك بالطبع ضمان لنمو تحالفات في أوضاع "ما بعد الاستعمار". وتشرع سياسات الشتات البينية عن طريق التعبير وإساءة التعبير بصوت جمعي مسموع. وكما كتب أفتار براه عن حوارات أواخر ثمانينيات القرن العشرين الميلادي والتي دارت حول مصطلحات تخص مجتمع الشتات في بريطانيا، "إن استخدام مصطلحات مثل "أسود"، "هندي"، أو "آسيوي" عادة لا تحسمه طبيعة مرجعيته فقط، بل إن ما يحسمه أكثر هو وظيفته الدلالية في مختلف الخطابات. وهذه المعاني المتعددة تشير إلى إستراتيجيات سياسية متباينة النتائج. وهي معان تحرك مجموعة من الهويات الثقافية والسياسية؛ لتضع حولها حواجز تبين حدود إقامة "المجتمع" (Brah, 1992: 130-131).

الأطلسي الأسود

تتشكل مجتمعات الشتات من خلال التهجير وتستمر في البقاء بفعل أزمات وأحوال تاريخية متنوعة، يدفعها ويذكي أوارها واقع اجتماعي تسوده أوضاع من العوز والعنف والمراقبة والعنصرية وعدم المساواة الاقتصادية والسياسية، مما يضطر أفرادها إلى الدخول

(١٤) وللمزيد من الأضواء في الاضطراب الحاصل بين سكان الكاريبي وسكان نيويورك من الأفارقة الأمريكيين ارجع إلى (1987) Forner وتحليل قصة للكاتبة البرتوريكية Ana Lydia Vega ووردة في مجموعة Velez (1994)، وفيها يتضح مدى طغيان الاختلافات القومية والثقافية والعرقية واللغوية الفاصلة بين المهاجرين الكاربيين وكيفية تصنيفهم على نحو عنصري في سجلات الهجرة الأمريكية. وما تزال القضية مفتوحة حول ما إذا كان هذا التصنيف سيقودهم إلى تعاون مثمر فيما بينهم أو إلى صراع اقتصادي داخلي.

في مفاوضات حول أوضاعهم ومقاومة ضراوتها. إنها مجتمعات تتحدث دوماً عن إفساح مجالات جماهيرية أرحب تتشكل من خلالها جماعات تفسيرية يعبر من خلالها عن بدائل تقليدية جديدة وحاسمة. ترسم أعمال بول جيلروي Paul Gilroy خارطة/ تاريخ واحد من أهم مكونات الشتات في بريطانيا ويتمثل في "الأطلسي الأسود" الأفريقي- الكاريبي/ البريطاني/ الأمريكي.

عرض جيلروي في كتابه "لا يوجد رمز للسود في العلم البريطاني There Ain't No Black in the Union Jack والصادر عام (1987م)، كيف تعبر ثقافة شتات فئات المستوطنين السود في بريطانيا عن مجموعة من الانتماءات المحلية العالمية. فعلى مستوى أوَّلي تُوظف الأشكال التعبيرية من ثقافة الشتات (الموسيقا بصفة خاصة) في سبيل الدفاع عن أحياء معينة تعاني من المراقبة العسكرية وأنواع أخرى من العنف. وعلى مستوى آخر، تقدم هذه الأشكال "نقداً للرأسمالية" أكثر شمولية، وتقدم شبكة من الروابط عبر الأممية. ووفقاً لوصف جيلروي، فإن شتات السود واقع عالمي وظاهرة أطلسية تكمن في - وربما تجاوزت - الصراعات القومية الشبيهة بما حصل في "السياسة الثقافية للعرق والأمة" التي سادت أثناء حكم تاتشر لبريطانيا. وقد أعاد ابتكار أنواع جديدة من حركات عموم أفريقيا Pan-Africanism، ولكن بشيء من الانحراف نحو نظرية ما بعد الاستعمار، وميل نحو كل ما هو بريطاني-أوروبي من تسعينيات القرن العشرين الميلادي. وقد فرق سينت كلير دريك St. Clair Drake بين حركات عموم أفريقيا التقليدية وما يقابلها في "القارة الأوربية" (359 -353 :1982). فالحركات التقليدية بدأت في الأمريكتين، حيث ظهرت على نحو فاعل في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي من خلال ممارسات كنائس السود وكلياتهم ومن خلال الحركات المرتبطة بماركوس جارفي و دوبوا W. E. B. Du Bois. إنها ظاهرة عابرة للمحيط الأطلسي. وعند ظهور الحكومات الأفريقية فيما بعد الحرب العالمية، احتل القادة الأفارقة القوميون مركز الصدارة بينما انتقل مركز جاذبية عموم أفريقا إلى القارة الأفريقية ذاتها. وحينئذ أضاءت رؤى كوامي نكروما وجورج بدمور الطرق.

وكان جيلروي يكتب في أعقاب تراجع تلك الرؤى ولا سيما في عقدي الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين الميلادي، حيث أعاد تقاليد الثقافة "السوداء" إلى اللامركزية التاريخية، أو التمركز المتعدد، في فضاء الأطلسي. ومن خلال هذه المعالجة قطع الرابط الأصلي الواصل بين أمريكا السوداء وأفريقيا، عارضاً تجربة نموذجية ثالثة، تتمثل في هجرات سكان بريطانيا من السود وإعادة توطينهم خلال انحسار حقبة الاستعمار الأوروبي.

الأطلسي الأسود: الحداثة والوعي المزدوج The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness (1993a) هو كتاب جيلروي الجديد، الذي عرض فيه حججًا مثيرة للإعجاب، وسلط الضوء فيه في أعماق تاريخية تنطوي على أنواع متعددة الأشكال من ثقافة الشتات السوداء، التي لا يمكن اختزالها في أية تقاليد قومية أو عرقية بعينها. يبرز هذا السرد/ المخطط تواريخ من العبور والهجرة والاستكشاف، والتداخلات الثقافية والرحيل سواء حصلت عنوة أو عن طواعية واختيار. و "الأطلس الأسود" يحوي مجموعة من المقالات المترابطة عن تاريخ فكر السود، بل هو إعادة قراءة لشخصيات أساسية من وجهة نظر عبر محيطية، متسائلاً عن كتاباتهم ضمن تقاليد تحددها انتماءات عرقية أو إثنية: دو بوا في ألمانيا، وفردرك دوغلاس بصفته كان قبطان سفينة ومشارك في ثقافة الملاحة البحرية السياسية؛ وريتشارد رايت في باريس وتواصله مع حركة الحضور الأفريقية المناوئة للاستعمار. ومنح الموسيقيين المساهمين في صنع ثقافة عبر قومية مكانة بارزة في الكتاب، وذلك بدءًا بمغني الاحتفالات الجامعية ووصولاً إلى مغني موسيقا الرقي والهيب هوب والراب المعاصرين. ينشغل جيلروي كثيراً بالسفن والأسطوانات الصوتية وأجهزة الصوت، وهو يعمل أيضاً على جميع التقنيات المتقاطعة مع والجالبة للأشكال الثقافية. وثقافات الشتات التي رسم خرائطها جيلروي في هذا الكتاب هي ثقافات حديثة تماماً، ولكن مع تميز واختلاف.

يقتفي جيلروي آثاراً موسيقية متفرقة أعدت وسجلت محلياً، ولكنه يظل يتتبع مساراتها أو جذورها المنتشرة على نطاق واسع في ثنايا سجلات تاريخ الأطلسي المسكوت عنه والمتشعب ثقافياً. ويستمد أحياناً مصادره من أبحاث تاريخية قام بها بيتر لاينبو Peter Linebough وماركوس ردياكر Marcus Rediker، والتي كشفت عن ثقافة سياسية راديكالية متعددة الأعراق تمتد زمنياً ومكانياً لتغطي مساحة شاسعة من المحيط الأطلسي في القرن الثامن عشر الميلادي (1990)، وهذا بدوره ساعده على تقديم وصف نقدي استجوب من خلاله "النماذج الاستبدادية لا سيما الوطنية والقومية والعرقية منها" (Gil-roy, 1992a: 193)، سواء كانت صادرة عن وجهات نظر يسارية أو يمينية. كما أنه رد على الخطابات الرجعية والمتمثلة فيما يدعيه إنوك باول Enoch Powell وجوقته المتزايدة العدد، التي تنادي بالعودة إلى فضاء وطني "نقي/ صرف" اخترق أخيراً من قبل غزاة أجانب يهددون وحدته، حيث يفترض باول وتابعوه أن تورط بريطانيا في تاريخ السود لا يعدو أن يكون ظاهرة معاصرة لأحداث ما بعد الحرب العالمية وما بعد الإمبراطورية البريطانية (طالع أيضاً Shyllon, 1982). ويضيف كتاب جيلروي إلى فكرة إ. ب. تومبسون E. P. Thompson عن "ابتداع طبقة العمال الإنجليزية" فكرة ابتداع طبقة عمالية أطلسية من فئات متعددة الأعراق، كما أنه يشكل تحدياً جديداً للدعاوى السجالية من داخل حركة حزب العمال البريطاني، التي تنادي "بوطنية يسارية" تجابه المبادئ التاتشرية Thatcherism. وفي المحصلة النهائية نجد أن أطلس جيلروي الأسود قام بزحزحة مركزية السرديات الأفريقية الأمريكية مضيفاً إليها سرديات من جزر الكاريبي وبريطانيا وأوروبا.

"فتاريخ المحيط الأطلسي الأسود،" كما يكتب عنه جيلروي، "هو وسيلة لإعادة تقييم إشكاليات القومية والموقع والهوية والذاكرة التاريخية... فقد كان الأطلسي، وعلى نحو مستمر، موضع تقاطع حركة فئات بشرية من السود، ليس فقط بوصفهم سلعاً تباع وتشترى، ولكن بصفتهم مشتبكين في صراع محتدم من أجل التحرر من العبودية والاستقلال وحق المواطنة" (Gilroy, 1992a: 193). وقد استطاع الكاتب إبراز "ثقافات

مضادة للحداثة " ، حيث أعاد إلى الذاكرة عنصر "السواد" ، وذلك لا يقتصر فقط على إدخاله في بوتقة رموز العلم البريطاني ، بل يتعدى ذلك إلى إدخاله في الحوارات الدائرة حول تقاليد عقلانية عصر الأنوار . وعنصر "السواد" هنا له جانب سلبي يتمثل في تاريخ العبودية الطويل ، ومآثر العنصرية العلمية ، وتورط العقلانية والإرهاب في أشكال من الهيمنة ذات بعد حداثي متميز ، وله أيضاً جانب إيجابي يتمثل في الصراع الطويل في سبيل التحرر السياسي ، والرؤى النقدية عن المساواة أو الاختلاف والمتولدة عن شتات السود .

وإذا كانت هناك أجندة طوباوية في تاريخ جيلروي المضاد وعبر الأممي ، فإنه وازنه بالحديث عن تاريخ العنف العدواني ، والتهجير والخسارة المُشكِّلة للثقافات التي احتفى بأمرها ، فهناك وصف رحلة المستعبدين القهرية عبر الأطلسي ، واستعبادهم في المزارع الكبيرة ، والنظم القديمة والجديدة للهيمنة ، والمعوقات الاقتصادية للرحيل والهجرة العمالية . وفي كتاب " لا سواد في العلم البريطاني " يأتي الفصل الخامس عن الموسيقا والثقافة التعبيرية (" الشتات ، الطوباوية وانتقاد للرأسمالية ") في أعقاب أربعة فصول من الكتاب وطأت له ومنحته قوة تأثير تأسست على استعراض شامل للقوى الخطابية والسياسية ذات البنى العنصرية المتجذرة في بريطانيا ما بعد الحرب . ولعل هناك صيغاً أخرى لهذا الصراع الرامي إلى تحقيق (ظروف معيشية مثلى) "طوباوية" / "غير طوباوية" (ظروف معيشية فيها جهد البلاء) ، وهو صراع يوجد في جميع ثقافات الشتات(١٥) .

(١٥) ومن الممكن هنا تطوير مقارنة موازية بين هذه الحالة وحالة ثقافات الحدود ، ومن خلالها يبرز عنف رسم حدود اعتباطية وحدود مراقبة وما يتبع ذلك من تجاوز طوباوي/ يائس .

وهذا التناقض الملتبس يعيد إلى الأذهان صور نستور جارسيا كانكليني Nestor Garcia Canaclini المتزامنة في تناقضها لتصوير ثقافات "الحدود" عبر الأممية : فصور مثل صور "المطار" وصور "البيع في مرآب السيارات" إنما ترسم عالمين متناقضين ، فالأولى ترسم صورة مؤسسة مراقبة نظامية ، بينما الثانية ترسم صوره بعداً شعبياً وعفوياً (1992) . وقد استمد صورة البيع في المرآب من ثقافات الحدود الواردة أساساً في كتاب Renato Rosaldo's Culture and Truth (1989: 44) .

وتبتدئ ثقافات الشتات عادة من لحظة الاجتثاث من الجذور المحلية وما يتبعها من خسارة وفقدان. وجميع فئات الشتات عادة ما تألف أرض المهجر، والتعرض لإرهاب "الأجنبي" -إرهاب الشرطة واعتداءات الجماعات الغوغائية، ومذابح الآمنين. وتعمل ثقافات الشتات، في الوقت نفسه، على تسيير وتنمية مجتمع خاص بها من خلال صيانة وإحياء تقاليد تُختار على نحو انتقائي، فيقام "بتعديلها" و"صياغتها" لتتوافق مع أوضاع جديدة ومختلطة وإن كانت في الغالب متعارضة.

ينتج عن تجارب عدم الاستقرار وخسارة الكثير وتكرر ظواهر الإرهاب ظروف زمنية مضطربة- تواريخ محطمة تحدث اضطرابا في المنظور الطولي لمتعاقبات سرديات الوطن/ الدولة والتحديث الكوني. ومن ثم فقد جادل هومي بابا Homi Bhabha بأن فكرة الزمن المتجانس لمجتمع الدولة المتخيل لن تقوى على محو التشظيات والاضطرابات المتولدة عن الظروف الزمنية التي تمر بها الأقليات وفئات الشتات (1990).

كما أشار في عرض جدله إلى تكرر عمليات تعمل ضد تواصل النمو الإيجابي (عمليات تذكر الرق والهجرة والاستعمار والمتجددة في سياقات معاصرة تمثلها الرقابة العسكرية والتعليم المعياري)، وعمليات التبعية (وتمثلها تجربة شعور المرء بوصفه "متأخرًا/ في غير زمنه"، وأنه يتسم بالزيادة المفرطة، وغير متناغم مع عصره)، وعمليات شعور المرء بأنه خارج مركزية الأحداث (وتمثلها تسرب زمن/ فضاء الوطن نحو عوالم خارجية عنه ولكن لها علاقة تأسيسية بتاريخ الوطن: فكما كتب سلمان رشدي، "إن مشكلة الإنجليز تكمن في حدوث تاريخهم فيما وراء البحار، ولذا فهم لا يعرفون ماذا يعني لهم").

ومن وجهة نظر هومي بابا، فإن فئات شتات حقبة "ما بعد الاستعمار" تعيش وتسرد هذه الوقائع التاريخية بصفتها حداثات مضطربة ما زالت تمر بفترات حرجة. ثم استشهد بالسكان "المشتتين" في تجمعاتهم في مدن معولمة، أي حالات الشتات التي يظهر

من خلال تجمعها تخيلات وسياسات جديدة(١٦) .

يسبر جيلروي في كتابه غور فكرة محددة عن "زمن الشتات وتاريخيته وذاكرته وسرده، وتلك في مجموعها تمثل أركاناً تعبيرية عن ثقافة سياسية سوداء مضادة نمت داخل رحم الحداثة وتولدت عن علاقة مديونية متضادة معها" (1993a: 266) . يجادل جيلروي في "الأطلسي الأسود" ضد تقدمية النمو الخطية الحداثية وضد الإسقاطات المعاصرة لارتباطات مستمرة مع كل ما هو أفريقي، كما أنه يكشف عن "زمنية مختزلة-إيقاع معيشة وكينونة مختلفة." ويقتبس في هذا السياق رالف إليسون Ralph Ellison، الذي يقول:

(١٦) يميل بابا Bhabha إلى المساواة بين مفهوم "الشتات" ومفهوم "ما بعد الاستعمار" في مناقشته لهذه القضايا. فإلى أي مدى تغدو تنظيرات ما بعد الاستعمار إسقاطات لحالة معينة من حالات الشتات؟ وهنا يربط Ella Sohat (1992) التعبير عن "التهجين المختلط" الوارد عادة في حالات الحديث عن تجارب ما بعد الاستعمار بين مثقفي العالم الثالث في الشتات، وهم عادة ما يكتبون من مراكز العالم الأول. أما Arif Dirlik (1994) فإنه يقرنها بالضرورات المؤسساتية العابرة للأمم. ومن المؤكد أن المنظرين من جنوب آسيا يحتلون مكانة بارزة في كل من بريطانيا وأمريكا؛ ولذلك فنادراً ما يسمع عن مصطلح "ما بعد الاستعمار" في المناطق الأخرى. ولكن هناك مصطلحات شائعة في هذه المناطق مثل "مناهضة الاستعمار"، و"تقويض الاستعمار" و"الاستعمار الجديد"، وجميعها مصطلحات شائعة في أمريكا الجنوبية وأفريقيا، وهي أيضاً مصطلحات تختلف في مدلولاتها عن مصطلح "ما بعد الاستعمار". وإذا ما أرخنا لنظرية "ما بعد الاستعمار" وربطناها مع حالات شتات جنوب آسيا فسنميز نوعين منها على نحو مفيد يماثل ما فعله :Vijay Mishra (1993, 1994) ويمثل النوع الأول شتات القرن التاسع عشر الميلادي، والذي تميزه هجرة للعمل إلى أماكن مثل ترينداد، وغوايانا، وسيرنام، وفيجي، وموريشيوس، وجنوب أفريقيا، وماليزيا؛ أما النوع الثاني من حالات الشتات فيمثله نزوح العمال الاختياري فيما بعد الحرب العالمية الثانية، وخاصة النازحون منهم إلى بريطانيا وأمريكا وأستراليا وكندا. والكاتب الذي يمثل النوع الأول خير تمثيل هو الروائي ف. س. نيبول، أما النوع الثاني فيمثله سلمان رشدي. وحتماً سيساعدنا بحث ميشار في هذا السياق خاصة وإنه يقدم الكثير من التفاصيل المفيدة. وبكل تأكيد فإن تنظيرات ما بعد الاستعمار لا يصح اختزالها في ما يكتبه بعض مثقفي جنوب آسيا. ولعل مصطلح التهجين المختلط يتناغم مع مصطلحات نظرية تبنَّاها كتاب أمريكا الجنوبية مثل Mestizaje، ومصطلح Creolite المستعمل من قبل كتاب الكاريبي. ومع إن هذه المفاهيم الاصطلاحية غير متماثلة تماماً في مدلولاتها حيث ظهرت في سياقات تاريخية مختلفة، ولكن دلالاتها تتداخل، وإذا ما أخذت جميعاً فهي تشير إلى حقل دلالي يزخر بتشكلات ثقافية معقدة نتجت عن تشظيات استعمارية ثنائية وتراتبية طبقية، بل هي في أحيان أكثر تعمل على تقويض كل ذلك.

"الاختفاء عن الأنظار، إذا ما سمحت لي بالإيضاح، يمنح المرء إحساساً بالزمن مختلفاً قليلاً، فأنت لن تكون أبداً في تناغم مع خطوات الإيقاع، فأحياناً تكون متقدماً خطوات عدة وفي أحيان أخرى تكون متأخراً. وبدلاً من تدفق الزمن المتسارع الذي لا يُدرك بالعقل أو الحس، فأنت تحس فقط بنقاط تقاطعه، تلك النقاط التي يتوقف عندها أو تلك التي يقفز منها إلى الأمام. وتنزلق في الثغرات الفاصلة ثم تتأمل فيما حولك" (Gilroy, 1993a: 281). وإليسون، كما روى عنه جيلروي، يعرض علينا صيغة أخرى لممارسة والتر بنيامين Walter Benjamin لما اسماه ذاكرة مضادة، وهي عبارة عن سياسات اقتحام ومقاطعة لاستمرارية التاريخ كي يقبض المرء على "وحدات" Monads أو عناصر/ ذرات الوجود الأولية (فكرة إليسون عن نقاط التقاطع الزمني Nodes؟) أو "الثغرات/ التصدعات" التي يتوقف عندها الزمن ثم يعود من جديد على نحو يمكن التنبؤ به (Benjamin, 1968). وفي خلسة من الزمن تستعاد الحكايات التي طمست، ليتخيل مستقبل مختلف.

يعبر عن الحضور المشترك لظرفي "هنا" و"هناك" في تجربة الشتات بفكرة زمنية مضادة للنهاية الأخروية (وأحياناً الخلاص المنتظر). فالتاريخ الخطي المتصل ينقطع ويتكسر وحينها يطغى دوماً على الحاضر شبح ماض يتخذ هيئة مستقبل، ما زال الأمل في تحققه طاغياً رغم أنه ظل محجوباً عن النظر: إنه حنين مؤلم في تجدده. وتصبح الانكسارات المتكررة، التي يتوقف عندها الزمن ثم يستأنف مسيرته، هي لحظات منتصف الرحلة نحو العبودية كما تشي عنها حالات الوعي بتجربة جماعات شتات الأطلسي من السود. فتجارب السود مع العبودية وما يتبعها من تنقل قسري وتكرار للمواقف العنصرية وحالات الاستغلال تشكل في مجموعها عناصر تدخل في نسيج بنية حداثية طاغية يستحيل الفكاك منها. ومن ثم هذه التجارب تشكل تواريخ مضادة، نقداً ثقافياً غير مألوف عمل جيلروي على تجديده وبعثه من جديد. وما المحاولات الأفريقية الرئيسة في اكتشاف روابط مباشرة مع أفريقيا، التي حاولت في معظمها تجاوز هذا المأزق التكويني، إلا محاولات ساذجة وغير تاريخية. ويأتي فتح "فضاء الموت" من جديد عن طريق

ذكريات الاستعباد واستمرار تجارب الرعب العنصري ليلقي ظلالاً من الشك على كل دعاوى مذاهب التقدمية . وهذه تحليلات جيلروي تضيف أبعاداً جديدة إلى بحوث كل من زيجمونت بومان Zygmunt Bauman (1989)، ومايكل توسيغ Michael Taussig (1986)، التي ركزت في مجملها في مشاركة مذهب العقلانية في تنامي الرعب العنصري . ففي لحظات حاسمة يغدو خيار الموت أو المخاطرة بالحياة هو الخيار الوحيد المتاح أمام أقوام من البشر لا مستقبل لهم في نظام عنصري قمعي .

فهذا جيلروي يسبر غور لحظة من مثل هذه اللحظات في قراءته لصراع فريدريك دوغلاس مع تجار العبيد، وقد قرنها أيضاً بقراءة لقصة مارغريت غارنر، التي قتلت أولادها كي تحميهم من عذاب الرق كما أعادت صياغتها طوني موريسن Toni Morrison في رواية المحبوب Beloved. وقد عبرت موريسن عن هذا الشعور بالتمزق والتشظي، وشعور المرء بالعيش في زمن يختلف جذرياً عن الزمن من حوله، في مقابلة معها استشهد بها على نحو مكثف في كتاب " الأطلسي الأسود" :

تبدأ الحياة الحديثة متزامنة مع بداية الرق . . . ومن وجهة نظر امرأة سوداء، ووفق شروط مجابهة مشاكل أين يقف العالم الآن، فقد كان على النساء السود التعامل مع مشاكل ما بعد الحداثة في القرن التاسع عشر الميلادي وما قبله . كان على السود التعامل مع هذه القضايا منذ زمن بعيد: بعض أنواع الذوبان، خسارة الاستقرار والحاجة إلى تشييد بعض مقوماته من جديد، وبعض حالات الجنون، حين يجن المرء عن قصد كي " لا تفقد عقلك" ، كما تقول إحدى شخصيات الرواية . إن إستراتيجيات البقاء هذه هي التي تصنع عن حق الإنسان الحديث . (Gil-roy, 1993a,: 308).

ويأتي "الإنسان الحديث" في عرف موريسن كنتيجة للصراع مع "علة مرضية" . "فالرق يشطر العالم إلى نصفين" ، كما تقول موريسن، وليس هذا قصراً على الأفارقة : "فقد شطر أوروبا أيضاً . " لقد خلق من الأوربيين أرباب عبيد .

فإلى حد ما تنتج ثقافات الشتات عن أنساق من السيطرة السياسية وعدم المساواة

الاقتصادية. ومع ذلك فإن عمليات التهجير العنيفة هذه لا تقوى على تجريد الناس من قدراتهم على الحفاظ على مجتمعات سياسية متميزة وثقافات من المقاومة المستمرة. ومن الواضح أن خليط الدمار والتكيف، ثم الحفاظ على الجذور والابتكار تتنوع وفق الحالة التاريخية وخطورة الحدث. وإذا ما عددنا ثقافات الشتات خطابات مضادة للحداثة فإنه ليس بإمكانها حينئذ ادعاء البراءة والنقاء أو حق التعارض. فهي تغدو إذن متضاربة تتصارع في شراك القانون والخروج عليه، تحاول الابتكار والحد منه- التورط في طوباوية مثالية وظروف معيشية مضنية. وكان كوبينا مرسر Kobena Mercer يعمل على تحليل هذا العنصر التكويني الشائك في مقال عميق له حيث يقول:

لا مفر- إذن - من حقيقة أننا كفئات شتات، أُلقي بهم من شواطئ تاريخ سابق إلى شواطئ تاريخ آخر ومن على متن سفن "الترحيل التجاري" للرق والاستعباد (جورج لامنج George Lamming) وما تبع ذلك من تهجير إجباري، يتطابق سوادنا تماما مع الأساليب والشفرات الغربية التي وصلنا إليها على صورة جماهير متناثرة من الشتات المهجر. والقضية هنا (في صناعة الفيلم البريطاني عن الأسود المعاصر) ليست قضية التعبير عن أصل ما مفقود أو جوهر نقي لا تشوبه شائبة، كما يقال في لغة الفيلم الأسود، ولكن القضية هنا قضية تبني "صوت" ناقد يعزز من شأن الوعي بانصهار الثقافات والتواريخ التي تكون أوضاعنا المعيشية كما هي. (Mercer, 1988: 56).

هناك اختلافات مهمة بين مفاهيم مرسر عن الشتات ومفاهيمه عند جيلروي، فمفاهيم مرسر تتعارض بشكل حاد مع الأسس الجوهرية المثالية أو حالات الثبات، فالشتات دون النظر إلى العرق الانزياحات والتهجير القسري، التي يعاد من خلالها تشكيل الهوية دون النظر إلى العرق أو التقاليد الثقافية أو الطبقة الاجتماعية أو الجنوسة ونحوها. إن وعي الشتات عند مرسر نتاج كلي لثقافات وتواريخ في حالة دائمة من التصادم والحوار. ومن وجهة نظره فإن نسب "السواد" في بريطانيا كما تحدث عنه

جيلروي يظل منطلقاً من إضفاء تميز جوهري على الأصول "الأفريقية" وما يترتب عليها من إشكالات دارجة في الثقافة الشعبية، وذلك بالرغم من تأكيده على التشظيات التاريخية وما نتج عنها من حالات تهجين وتباين، هذا إلى جانب نقده الحاد للرومانسية المتمركزة حول كل ما هو أفريقي (Mercer, 1990)(١٧). يمثل مرسر من وجهة نظر جيلروي "تعددية مختزلة وسابقة لأوانها،" بل هي مراوغة بعد حداثية لتجنب إضفاء خصوصية تاريخية تزيد من تعقيدات معاني مصطلح "السواد"، الذي طالما نظر إليه بصفته رابطاً بين تشكيلات عرقية متنوعة وتواريخ مضادة وثقافات من المقاومة (Gilroy, 1993a: 33, 100).

ولا أريد هنا التقليل من شأن أي من الموقفين، فكلاهما يسهمان في إغناء حوار مهم آخذ في التطور والنمو؛ مما يجعله عرضاً من أعراض لحظة تاريخية في السياسة الثقافية لم تحل إشكالاتها وتعقيداتها بعد. ولعل من المهم في هذا السياق ملاحظة انزياح مصطلح "الشتات" عن معانيه المعهودة والانزلاق في مسالك الخطابات النظرية المتأثرة بمدارس ما بعد البنيوية والمتمثلة في أفكار الذات متعددة المواضع، والمصطلح ذاته قابل لهذا الانزياح بسبب دلالته المباشرة على مأزق تعددية المواضع والأمكنة.

وفي واقع الأمر إن العديد من تلك النظريات نابعة من فكر منظرين لهم، وعلى نحو مختلف، ماض وتواريخ من الشتات. والمقاربة التي اتبعتها هنا (برفقة جيلروي) تقتضي تشعب مسارات خطابات الشتات عبر خرائط/ تواريخ محددة سلفاً. تصبح هويات الشتات - إذن - نسخاً متميزة عن تجربة عبر أممية وعبر ثقافية حديثة. وحين يوضع مصطلح الشتات في سياق تاريخي فلن يصبح مجرد كناية شاملة أو "صورة بلاغية"

(١٧) يحرص كتاب The Black Atlantic ألا يقع في إشكالية مفهوم "الحداثة الشعبية"، التي شخصها Mercer في كتابات جيلروي وما يتبعها ضمناً من مفاهيم ثقافية وطبقية. ولعل تصوير الكتاب لتقاليد حاسمة مضادة للحداثة يشمل لغات محلية، وأشكالاًشعبية، وسجال "النخبة" الثقافي سواء مع أو ضد فلسفة الأنوار.

لهويات حديثة ومعقدة ذات مواقع محددة تتقاطع معها وتحل محلها قضايا العرق والجنوسة والطبقة والثقافة.

ومن المؤكد أن خريطة/ تاريخ جيلروي الخاص ما زالت مفتوحةً وقابلةً للتنقيح والنقد، لا سيما حين نعلم مدى ميوله بمصطلح "بريطانيا السوداء" نحو عالم الأطلنطي الذي يتوسطه عالم أفريقيا الكاريبي، وحين نعلم مدى تركيزه في ممارسات الرحيل والإنتاج الثقافي، التي لم تكن متاحة للنساء رغم وجود استثناءات مهمة، وحين نعلم أيضاً قصوره في الانتباه لقضايا الجنس ذات التقاطعات الحادة، التي أدّت دوراً أساسياً في نمو وعي الشتات. وعلاوة على ذلك فإن تدخله الشتاتي في تاريخ السود يعكس مأزقاً حقيقياً: لا سيما ما دعاه "خصوصيات السواد الإنجليزي" (Gilroy, 1993b: 49-62). ويزحزح كتاب "الأطلسي الأسود"، إلى حد ما، معيارية التاريخ الأفريقي الأمريكي عن مركزيتها المعتادة في أحيان كثيرة. قلت إلى حد ما، إلا أن تجارب الرق الخاصة والمرتبطة بالعمل الإجباري في المزارع الكبيرة، وتجارب التحرر، والتنقل بين الجنوب والشمال، والتمدن، والعلاقات العنصرية/ العرقية هي في مجملها تجارب ذات خصوصية إقليمية و"وطنية"، التي يستحيل إدراجها تحت خريطة/ تاريخ عبور المحيط الأطلسي. وبالرغم من أن جذور ومسارات الثقافات الأفريقية الأمريكية تعبر البحر الكاريبي على نحو واضح، إلا أنها تشكلت تاريخياً من خلال أنماط متميزة من الصراع ومعالم تدل على الموثوقية والأصالة. وهي لا تعد عبر أممية أو شتاتية على نحو مشابه أو بالمقدار نفسه الذي تحدث عنه جيلروي. وتبرز لنا أسئلة وقضايا مقارنة مهمة من خلال التواريخ المختلفة للرحيل والبقاء - تحدد عادة بالإقليم (مثلاً "الجنوب" كمحور لحنين الشتات)، ثم بتجربة تاريخ الاستعمار، ببعديه القديم والجديد، وبالتشابك الأممي والقومي، بالطبقية، وبالجنوسة. ومن المهم هنا أيضاً تحديد عدم اشتمال عرض جيلروي على ذكر تجارب السود في أمريكا الجنوبية وذلك الخليط من الثقافات الهسبانية (إسبانية البرتغال وأمريكا اللاتينية) والسوداء الشائعة في حوض البحر الكاريبي وفي أمريكا اللاتينية. كان جيلروي، إذن،

يكتب منطلقاً من موقف أوروبي/ شمال أطلسي[١٨] .

والآن يتحدث جيلروي بصراحة متزايدة عن مواطن القصور في مشروعه " المحدود برؤية مرحلية مؤقتة " (1993a: xi) ، كما أخذ في تقديمه بصفته قراءة لنزعة شتات " ذكورية " وبصفته أيضاً يمثل خطوة أولى قابلة للتعديل والتوسع التفصيلي . وحتماً فليس هناك من سبب أن تظل وجهة نظره المنحازة للأطلسي الأسود ، والمتعمقة بصفتها تقدمًا تاريخياً مضاداً ، عائقاً يثني الآخرين عن تقديم مرئيات مختلفة عن تجارب الشتات هذه . وبالنسبة لتاريخ بريطانيا المعاصرة فما زال بإمكان المرء تخيل تواريخ مثيرة للاهتمام مستندة مثلاً إلى تأثيرات الإمبراطورية البريطانية على جنوب آسيا ، أو مستندة على إسهامات الثقافات الإسلامية في نقد عالم الحداثة وصناعته . وكان عمل جيلروي يعرف الخريطة/ التاريخ وفق منهجية قد تؤخذ على أنها " نقيض اللاجوهرية Anti-antiessentialism ، إلا أن النفي المزدوج هنا لا يمكن اختزاله إلى حالة إيجابية . فإذا ما كانت تجربة الشتات حالة تستدعي الكتابة عنها ، وهذا هو هدف جيلروي السياسي المعلن ، فلابد أن تكون حالة تدل على ما هو أبعد من مجرد اسم يطلق على مشهد يمثل تجارب عدة من الهجرة والانزياح وإعادة تشكل الهويات . وكما هي الحال مع كتاب " إنجلترا السوداء ، " فإن الأطلسي الأسود يعد تشكلاً اجتماعياً نتج عن وضع تاريخي محدد . أي أنه يدل مباشرة على تسلسل نسبي لا يستند على أي ارتباط مباشر مع أفريقيا أو احتكام إلى أسس من القرابة الأسرية أو الهوية العرقية .

وفي أجواء التنظير المعاصر المناوئة للأصولية الجوهرية ترفض خطابات الشتات بما

---

(١٨) لا شك إن كتاب The Black Atlantic يعد تدخلاً صائباً في تاريخ التقاليد الثقافية الخاصة بالأفارقة الأمريكيين ، وهي تقاليد من حيث المبدأ تخص أمريكا الشمالية ، ولذلك فهي تشمل أيضاً كتاب الكاريبي المتحدثين باللغة الإنجليزية . أما قراءات أمريكا اللاتينية وقراءات فئات مثل التشيكانو واللاتينيون الجدد لأمريكا وذلك بصفتها مناطق حدودية معقدة ، فإنها قراءات تركز في سرديات تتخذ منحنى خطياً . ولمزيد من التفاصيل انظر كيف قرأ Jose David Saldivar نتوزاك شانجي وفقاً لمصطلحات وشروط الواقعية السحرية (1991: 87-104) .

فيها خطاب جيلروي التخلي عن قاعدة "الشيء المتغير الباقي على حاله"، أي شيء دائم الاختلاط والتهجين ولكنه يظل أبداً هناك ملازماً لما هو عليه-ذكريات وممارسات هوية جمعيه تم الاحتفاظ بها عبر مسافات زمنية ممتدة. وهذا جيلروي يحاول تخيل كيفية حفاظ "شعب" على استمرار بقائه دون اللجوء إلى أرض أو عصبية أو صلات قرابة بصفتها جميعاً "قواعد انطلاق" أساسي للاستمرارية(١٩). فما هو إذن الهدف المتواصل والمستمر لتاريخه؟ وكيف نحيط ونستوعب ما دعاه "الشيء المتغير الباقي على حاله"؟ فما زال الأطلسي الأسود بصفته تاريخاً مضاداً للحداثة يحدد على نحو حاسم من خلال جروح الرق الدامية أبداً والامتهان العنصري المصاحب لكل ذلك. هذا بالإضافة إلى أن جيلروي كان يكتب انطلاقاً من "تقاليد" ثقافية باقية ومتجددة وإن زال غيرها. ولكن قبل استشهاده

---

(١٩) وللاطلاع على محاولة مماثلة انظر (Clifford, 1988: 277-346, "Identity in Mashpee")، الذي قدم محاولة مماثلة لتصوير هوية/ ثقافة تفاعلية بوصفها حالة مثابرة دائمة تفتقر إلى الاستمرارية. وبطبيعة الحال فإن كل الاختلافات حول الأرض، والتقاليد الشفوية، والسفر، والعرق والهوية تشكل في مجموعها زوايا بارزة. ومع ذلك فدوماً ما تتشابه كل المقاربات المعنية بالشعوب التي حصلت على حقوقها من خلال دعاوى تاريخية تدعمها علاقات قوة ثقافية وسياسية واقتصادية. انظر أيضاً جلروي (Gilroy, 1991, 1992b)، وخاصة في شأن فكرة "شبه متغير" Changing same وهو مفهوم استقاه من ليروي/ أميري بركة .Leori Jones/Amiri Baraka وهذا المفهوم في رأيي لا يفي بغرض تصوير الاضطراب وعنف الانقطاع الذي يشكل عنصراً أساسياً في التقاليد التي يحاول تتبعها في كتابه. ولعل محاولاته الحالية لتبني مصطلحات مناسبة إنما تتصادم مع أنواع مختلفة من التقاليد الأصولية، وإن كان يظل يحاول التأكيد على استمرارية تاريخية مهجنة شديدة التعقيد. ويهتم جلروي أن لا يظهر وكأنه يمنح ميزات خاصة لصلات القرابة والعائلة. ويؤكد ستيفان Stefan Helmreich (1993) على عكس ما ذهب إليه جلروي، ولكنه لا يناقش كتاب Black Atlantic ولا أي من أعمال جلروي الحالية. ومع ذلك فإن قراءة ستيفان لتاريخ اشتقاق الكلمات (فقه اللغة) وما تفضي إليه من محاباة واضحة للنسب الذكوري، وهي محاباة تدخل في بنية مفهوم/ مجاز مثل مفهوم الشتات، ولهذا يمكن تطبيق مثل هذه المصطلحات بشكل أقوى على رؤى الشتات التقليدية التي شكك في أمرها جلروي. ومع تأكيد أعمال جلروي على تجارب الرجال، وإن لم يكن ذلك على نحو مطلق، فإنها لم تتجاهل تجارب النساء أو تقلل من شأن الروابط القائمة بين مفاهيم مثل الجنوسة والعرق والطبقة ونحوها. وتتبع التاريخ الاشتقاقي لا يعني التسليم بمضامينها بصفتها قدراً محتوماً. وأنا أتفق تماماً مع مشروع ستيفان، الذي يحاول "تحريك مفهوم "الشتات" نحو معان جديدة" :Helmreich, 1993) .248)

بمقولـة "التقاليـد" هذه، التي تشكل في حد ذاتها مئات الأصوليات الجوهرية، فإنه يتعين عليه إعادة تعريفها و "فتحها على مصراعيها عنوة" :

من الممكن النظر إلى "التقاليد" بصفتها خطوات إجرائية لا شيء متحققاً في ذاته، ولذا أُستعملت هنا ليس بهدف تحديد ماضٍ ضائع، ولا لكي تدل على ثقافة تعويضية كفيلة بإعادة إحيائها من جديد. وفي هذا السياق أيضاً لا تقف في حالة تضاد مع الحداثة، ولا هي تقصد أيضاً إلى إبراز صور ماضٍ رعوي حالم للقارة الأفريقية يمكن معارضته مع قوى تاريخ ما بعد الرق الأمريكي وامتداده في الكاريبي، قوى أكلت الأخضر واليابس ودمرت الذاكرة الجمعية. إلا أن التقاليد يمكنها الآن أن تغدو أسلوباً يساعد على تصور علاقات تواصلية واهية عبر أزمنة وأمكنة لم تشكل فقط هويات الشتات بل هي المعينات الأساسية لها. وحين يعاد تشكيل مفهوم "التقاليد" على هذا النحو فإنها لن تشير فقط إلى محتوى واحد مشترك بين ثقافات الشتات بل ستشير إلى صفات غامضة ستجعل الحوار بين شتات الثقافات والأم شيء في متناول اليد (Gilroy, 1993a: 276).

معينات تحديد الهويات لا الهويات ذاتها، أفعال العلاقات المتحولة لا أشكالها الثابتة: تلك هي التقاليد، أي أنها عبارة عن شبكات متلازمة من التواريخ المترابطة، ولحظات عبور زمنية/ مكانية دائمة التحول والتجدد الخلاق[٢٠].

(٢٠) إن صياغة جيلروي لتنوع تجارب "السود" التاريخية والربط فيما بينها لا يمكن اختزالها في صورة شجرة مجازية-جذور، وأغصان، وجذوع نباتات- كما أفادت قراءة سينت كلير دريك St. Clair Drake (1982: 397)، وهذا اختلاف يميز مفهوم للشتات عن المفهوم "التقليدي" أو "الأوروبي"، الذي استشهدت به دريك.

الروابط اليهودية

يرفض جيلروي وصف "أفريقيا" بصفة المنبع المتميز (نوع من البلد المقدس) ولكنه يبقي على مساهمتها المتنامية في بناء ثقافة مضادة للحداثة. فتاريخه عن تنوع وحوار الأطلسي الأسود هو رجع صدى للغة مذاهب الشتات اليهودي المعاصر، لا سيما الرؤى المناوئة للصهيونية والمستمدة من تجارب اليهود الشرقيين والأوروبيين (Ashkenazi & Sephardim). وكما سنرى لاحقاً فإن نقدهم لأفكار العودة إلى وطن قومي حقيقي في فلسطين توازي رفض جيلروي لفكرة عودة الشتات الأفريقي إلى أفريقيا. ويبرز هنا تشابك رؤى الشتات اليهودية ورؤى شتات السود إذ إنها رؤى مستمدة من الإنجيل في كلتا الحالتين، كما كانت الحال في اشتراك فكرة الجذور الأفريقية الجامعة مع الحركة الصهيونية في تأثرهما بالأيدلوجيات القومية الأوروبية التي شاعت في القرن التاسع عشر الميلادي، مثل - تأثير هينريك فون تراتشك Heinrich von Treitschke على دو بوا أو تأثير إدوارد فلموت بليدن على كل من هردر مازيني وهيرتزل. ولا ينبغي أيضاً نسيان تاريخ كبير من ذهاب أعداد كبيرة من اليهود والسود ضحايا للعنصرية العلمية والشعبية، وهو تاريخ يتناسى في ظل العداء المستحكم بين الطائفة اليهودية والسود (راجع فيليب Philip, 1993؛ وويست West, 1993). وكان جيلروي قد استعرض هذه الروابط في الفصل الأخير من "الأطلسي الأسود"، وأنا هنا أقترح فقط بعض التشابهات بين الملامح المحددة لكلا تجربتي الشتات اليهودية والسوداء، ولذا يصبح أي استعراض متكامل للاختلافات والصراعات والتجاذب بين هاتين التجربتين بعيداً عن محيط بحثي هنا.

وتكتسب التجارب التاريخية لليهود والأفارقة المهجرين بعداً شرعياً يمنحها صفة الشتات، ويضفي عليها القبول كممارسات سكنى وإقامة (على نحو منفصل)، وكتجارب رافضة لفكرة العودة إلى الوطن أو تأجيلها إلى أجل غير مسمى، وكتجارب إيجابية عبر قومية. وحين ناقشت مبدأ سفران عن تشكيل حقل أكاديمي مقارن أبديت بعض القلق

حول مدى افتراض مركز للشتات في حين أنه حالة من التشتت والانتشار . وإذا ما أصبح هذا التمركز مرتبطاً بأرض "الوطن" الواقعية ، وليس بـ"تقاليد" مبتدعة أو بـ"كتاب ، " وما يحمله من نبوءات عن نهايات أخروية ، فإن ذلك ربما قلل من قيمة ما وصفته بمحاور الشتات العرضية ، وهي تلك الشبكات اللامركزية - المتداخلة ولو جزئياً - في مجالات الاتصال والسفر والتجارة والقرابة ، التي هي في مجموعها تربط مجتمعات عدة تنتمي إلى "شعوب" عبر قومية . في حين أن تمركز حالات الشتات حول محور أو أصل والعودة لأيهما قد يمحو أو يلغي التفاعل المحلي الخاص (كل ما يحدد هوية المرء أو يثبتها ومثلها قطع العلاقات سواء كان هادفاً أو دفاعياً) ، والذي يعد ضرورياً للحفاظ على أشكال الشتات الاجتماعي . تغدو - إذن - قوة الشتات وحتى في تناقضها الظاهري كامنة "هنا" ومستلهمة قوتها وسندها وترابطها من "هناك" . وليس من الضروري أن يكون "هناك" مكانٌ محدودٌ بذاته أو محصوراً في وطن بعينه .

كيف يتذكر رابط (مع مكان آخر) ، وله تأثير قوي (هنا) ، وكيف يعاد التعبير عنه من جديد؟ يدافع دانيال وجوناثان بويارين Daniel and Jonathan Boyarin في مقال لهما مؤثر يحمل عنوان "الشتات : نشوء وخلفية الهوية اليهودية" عن مفهوم تفاعلي لروابط النسب - القرابة التي لا تختزل في "العرقية أو العصبية" حسب تعريفاتها الحديثة - وذلك بصفة تلك الروابط شكلت نسيج ونشأة الجماعات اليهودية في الشتات (1993م) . وفي هذا المقال قدما حججاً جدلية قوية ضد اثنتين من بدائل الشتات وهما : النزعة الإنسانية الكونية المنسوبة إلى بولس الرسول وتعاليمه (كلنا متحدون في ذات المسيح وروحه) ونزعة القومية القبلية (يوحدنا جميعاً الانتماء إلى مكان واحد يخصنا وحدنا منذ بداية الكون) . وتأتي النزعة الأولى من خلال حب للبشرية تدفع مقابله ثمن إخضاعها لإمبريالية شمولية/ إرغامها على اعتناق معتقداتها . أما النزعة الثانية فتكسب الشعور بالانتماء عن طريق إقصاء الآخر لدعاوى قديمة وجديدة في أرضه . ووفقاً للأخوين بويارين فإن أيدلوجية الشتات تقتضي ضمناً رفضاً مبدئياً للكونية الشمولية ولنزعة السيادة والتسلط

على الآخر-قبول حالة الهجرة والتعايش مع الآخرين، والاستعداد للحفاظ على التميز عنهم كجماعة مهاجرة، ولكنها ترتبط معهم بعلاقات ومصالح يومية، وتدخل في حديث وحوار فاعل معهم.

فحالات انعدام النفوذ النسبي وكذا حالات الانتماء إلى أقلية تقلل من فاعلية وسائل الحفاظ على التمركز العرقي وتجعلها إلى حد ما غير مؤذية للآخرين، ومثال ذلك ارتداء علامات تميزهم عن الآخرين وإبراز بعض الممارسات العضوية مثل الملابس الخاصة وتسريحات الشعر والختان، بل ربما وصل الأمر إلى قصر الصدقة والعون الاجتماعي على "قومنا" دون سواهم. وفي حالات الهجرة التاريخية الدائمة، أو ما يشابهها من الاستمرار في الهجرة حتى عودة المسيح، تصبح مركزية العرق وسيلة واحدة من وسائل البقاء، ولا تصبح حينئذ غاية في حد ذاتها. وهناك أيدلوجيات أحبار الشتات، التي نمت لما يزيد على عشرين قرناً من التشتت والاعتماد على تقاليد توراتية تنتقد تسلط مملكة داود وجميع مطالب ودعاوى الانتماء الموثق "لأرض" الميعاد، وهذا بدوره حافظ على استمرار خيط "التنقل البدوي" المرتبط مع المراحل الأولى من اليهودية، وهذا يمثل بالنسبة للأخوين بويارين المسار الرئيس لتجربة اليهود التاريخية. كما أكدا بوضوح أن الحل الصهيوني "لمشكلة" الشتات، التي نظرا إليها سلبياً بوصفها "هجرة"، إنما هو حل "يدمر الثقافة اليهودية ولا يعد منتهى غايتها. . . في الحصول على دولة يهودية" (Boyarin and Boyarin, 1993: 722, 724). كما ركزا على حالات الغموض في التقاليد اليهودية منذ البدايات التوراتية وحتى الوقت الراهن، معتمدين في ذلك على دارسات و. د. ديفيز (1992) W. D. Davies وآخرين، ولا سيما في شأن دعاوى تمركز الهوية إقليمياً. ولا تعد "العودة" لـ"أرض الوطن" وامتلاكها حصرياً حصيلة نهائية موثقة من تاريخ اليهود. ولذا يكتب جوناثان بويارين ضد الحتمية القومية/ والعصبية الصهيونية المعاصرة فيقول، "ينبغي علينا نحن اليهود أن ندرك القوة الناتجة عن تنوع الأنساق وحالات التمركز الجماعية سواء كان ذلك حاصلاً

بين اليهود أو بينهم وبين الآخرين . وعلينا إدراك أن البقاء والتعايش مع هؤلاء الآخرين لا يشكل خطرًا علينا، بل هو شرط أساسي من شروط حياتنا " (1992: 129).

يطمح الأخوان بويارين من خلال وصفهما للشتات تأصيل أنموذج معياري للتجربة التاريخية اليهودية وأيضاً بوصفه أنموذجًا للهويات الهجينة المعاصرة، وهذا الهدف واضح فيما يأتي :

تعلمنا هوية الشتات الثقافية أن الثقافات لا يحافظ عليها من خلال حمايتها من "الاختلاط" ، ولكنها في الغالب لن تستمر في البقاء إلا من خلال هذا الاختلاط . وكما هو الشأن مع الهويات، فإن الثقافات يعاد ابتكارها وصياغتها على الدوام . وبينما يعد هذا حقيقي في كل الثقافات، تظهر ثقافة الشتات اليهودية ذلك بوضوح بسبب استحالة وجود رابط طبيعي بين هذا الشعب وأرض خاصة بهم - ومن هنا تبرز استحالة رؤية الثقافة اليهودية بوصفها منغلقة على ذاتها، وكونها ظاهرة محددة المعالم . إن القوة الكامنة في هذا التفكك الحاد بين شعب ولغة وثقافة وأرض كان بمثابة تهديد هائل لنزعات الثقافة المحلية وما يتبعها من تلاحم وتعاضد، وهو أيضاً تهديد يعد من أهم مصادر اللاسامية ومعاداة اليهود، وربما كان أحد الأسباب التي جعلت من أوروبا ضحية لهذا الشر المستطير وذلك على نحو يفوق ما هو حاصل في الشرق الأوسط . وفي عبارة أخرى، تكون هوية الشتات هوية مفككة . ولذا تفجر اليهودية جميع مقولات الهوية؛ لأنها ليست قومية، ولا قضية نسب عرقي، ولا قضية ديانة، بل جميع هذه القضايا محتدمة في تنازع جدلي فيما بينها . فحينما يدعي بعض الليبراليين العرب وبعض ليبراليي اليهود بأن يهود الشرق الأوسط هم يهود عرب، فنحن نتفق معهم ونعتقد أن الأيدلوجية الصهيونية وقفت بالمرصاد في سبيل تحقق شيء مهم حين تحاول تعمية هذه القضية بالذات . ويبدو أن إنتاج أيدلوجية تتحدث عن جوهر ثقافي يهودي نقي لوثته حالات الشتات غير صحيحة لا من الناحية التاريخية ولا من الناحية الأخلاقية . إن الهوية "المشتتة" ، وبعبارة أخرى المفككة، قد سمحت لعالم حبر مثل سعديا Sa'adya أن يصبح مصرياً عربياً والذي حدث أن يكون يهودياً وأيضاً

يهودي حدث أن يكون مصرياً عربياً. فكلا الافتراضين الخبريين ينبغي لهما أن يتلازما دوماً. (Boyarin and Boyarin, 1993: 721).

تعبر هذه الفقرة المقتبسة عن رؤية قوية ومؤثرة، لا سيما في عالم مزقته حالات الصراع الحدي بين العرب واليهود. ولا ينبغي أن يقلل من قوتها إثارة سؤال عما سيحصل لهوية الحبر سعديا لو حدث أن حد من نشاطه أو تنقلاته فيما لو كانت هويته عائدة لأنثى. فكيف "يخلط" النساء الثقافات المختلفة؟ وكيف ينقلن "قضايا النسب"، وعلامات ورسائل التقاليد؟ وكيف جسد النساء يهودية الشتات، وكيف حدت اليهودية من نفوذهن أو عزلتهن أو حتى منحتهن بعض النفوذ؟

وفي هذا الشأن نجد الأخوين بويارين قد التزما الصمت. ومع ذلك فقد استشهدا على نحو مقتضب ببعض القضايا النسوية، وذلك في جمل قليلة جاءت مباشرة في أعقاب الفقرة المقتطفة آنفاً:

وعلى نحو مماثل اقترحنا إمكانية، بل إيجابية، تحقق هوية الجنسوية (الذكورة والأنوثة) المتأثرة بوضعية الشتات، وحينئذ تغدو كينونة المرأة مثلاً ذات خصوصية وجودية، وهناك ملامح من الحياة والممارسات، التي تصر على تلك الخصوصية وتحتفي بتحققها على أرض الواقع. ومع ذلك فإن هذا التوجه لا يعني ثبوت أو تجميد كل ممارسات ونشاطات هوية الجنسوية في مجموعة من المؤشرات والأطر الثابتة. ولأغراض محددة يقسم البشر إلى رجال ونساء، ولكن هذا التقسيم لا يعطي صورة كاملة عن هويتهم الجسدية. وبدلاً من ثنائية الكيانات الجسدية الجنسوية وكيانات الروح، أي تلك الكونية الثنائية التي منحتنا إياها التقاليد الغربية، فإن بإمكاننا استبدال مفهوم أجساد يهودية جزئياً، ويونانية في جزء آخر منها، أي تلك الأجساد التي أحياناً ما تجنس من حيث الذكورة والأنوثة، وينتفي ذلك في أحيان أخرى. وهذه هي الفكرة، التي نطلق عليها هوية متأثرة بوضعية الشتات. (Boyarin and Boyarin 1993: 721).

من الواضح ضمناً في هذه الفقرة حشد العديد من الجدليات النسوية المناهضة للفروق الجوهرية بين الرجل والمرأة، بل إن صورة "المرأة" هنا قرنت بصورة اليهودي؛ وذلك كي توحي بأنموذج للهوية بوصفها حشداً/ اضطراباً في أنشطة احتلال المواقع(٢١). فهل لهذه المقولة ذات وقع في قولنا: إن الكيان الجسدي قد يكون في أحيان كثيرة ذا بشرة سوداء وفي أحيان أخرى قد لا يكون كذلك، وفي أحيان أخرى قد يكون لامرأة ذات ميول مثلية أو غير ذلك، وفي أحيان أخرى قد يكون لإنسان معدمٍ ونحو ذلك؟ والإجابة بالإثبات والنفي، إذ نقترب هنا من مستوى تعميمي تزول عنده محددات خصوصيات وصراعات الشتات والطبقة الاجتماعية والجنس والنوع. علاوة على أننا نلمح هنا تأكيداً على الوقوع في حبائل مأزق احتمالات تهجين خطابات الشتات. ومع ذلك يكمن في ثنايا التلميح السطحي لقضية "تشتت" هوية الجنسوية عدد من المحددات التاريخية، وذلك في عبارة نحو " يقسم البشر إلى رجال ونساء لأغراض محددة". وحينئذ يغدو السؤال: من له مصلحة في تلك الأغراض؟ وما أنساق اللامساواة الفاصلة بين هوية وأخرى؟ وكيف يتهيأ لهذه "الأغراض" الوظيفية الظهور من بين ثغرات فصل الجنسوية المختلفة؟ على أنني سبق ونافحت عن أهمية مقاومة ميل هويات الشتات إلى الانزلاق في مأزق التساوي مع هويات منفصلة عن النسق العام لأغراض التموضع والقيام بتأدية أدوار محددة. ولأن من الضرورة بمكان استعارة خطابات الشتات لعناصر نقدية سواء من خطاب النسوية المناهضة للتأصيل المؤسساتي وخطاب نقد ما بعد الاستعمار وخطابات ما بعد الحداثة بمختلف أنواعها، فحينئذ يتعين عليها الاحتفاظ برابط قوي مع كيانات جسدية معينة، وتجارب تاريخية من النزوح والهجرة، التي لابد لها من البقاء ضمن حدود اضطراب مقارن وترجمة جزيئية غير مكتملة.

---

(٢١) انظر دانيال بوبارين Daniel Boyarin (1993a) وذلك لوصف تاريخي عن تركيب لغوي يوازي بين صورة "المرأة" وصورة "اليهودي" كما وردت في كونية بولين كرستيان (Pauline Christian universalism).

وقد مكثت طويلاً عند واحد من أمثلة مساواة الشتات الخفيفة كما تجلى في مقال الأخوين بويارين؛ وذلك بهدف تشخيص خطر دائم يكمن في المقارنات "النظرية"، وهو خطر ما زال يحيق بمشروعي الخاص ذاته. وعلى العموم فقد استطاع الأخوان بويارين الحفاظ على خصوصية أهدافهم الجدلية، ولا سيما فكرتهم عن "الاضطراب الكوزموبولتاني" انظر الفصل الأول". وبصفتهما يهوديين من شرق أوروبا، "Ashkenazic Jews"، فقد دخلا في محاجة تقاليد محددة من داخلها. ولكن نظريتهما وتطبيقاتها استثنت ذلك "الداخل" بصفته هدفاً نهائياً أو حتى موقعاً رئيساً. وهما يدركان جيداً أن تحويل حالات الشتات إلى قص رمزي ربما أدى في النهاية إلى الوقوع في مأزق تحويل تجربة اليهود مرة أخرى إلى أنموذج معياري. ولكن في الاقتباس السابق صورت حالة الشتات وفق شروط رؤية ما بعد استعمارية ذات منحى تهجيني. فلتجربة من – إذن – نظر هنا؟ ولمن وجه الحوار؟ فمن الواضح أن الأخوين بويارين كانا يقرآن ويتفاعلان مع الأقليات وكتاب العالم الثالث. وبالمثل فإن بول جيلروي تلميذ مقرب من تلاميذ ولتر بنيامين. وعلاوة على ذلك، فإن منظري الشتات الآسيوي الأمريكي يقرؤون الدراسات الثقافية البريطانية للسود. من الواضح – إذن – تقاطع دروب حالات الشتات ومنظريها وذلك في فضاء متحرك من الترجمات وليس في فضاء من حالات المساواة.

وفي واقع الأمر لم يتحدث الأخوان بويارين كثيراً عن آلية محددة في "تتابع الأنساب" (أو تتابع "الأجيال" كما ورد في عبارتهما). بينما انصب جهدهما الأكبر على تهيئة الساحة الضرورية لاستيعاب نقل صورة متكاملة عن حدود اللحمة الشعوبية ومقاصدها. وقد أصرا في تعارض واضح مع روحانية بولين على تصوير كيانات بشرية وحسية، هي في عمومها كيانات ذكورية، وفي عبارة أخرى نجدها

كيانات لا تخضع للتفرقة الجنسوية ولا سيما في هذا الموضع[٢٢] . انظر كتاب دانيال بويارين لحمة إسرائيل Daniel Boyarine's Carnal Israel (1993b) وانظر على نحو خاص إلى كتابه حول Saint Paul (1993a) والمهتم بمناقشة قضايا النسوية . إلا أن الأخوين بويارين قد نافحا على نحو مقنع عن قضية تتابع انتقال السلالات الاجتماعية التي لا ينبغي اختزالها في قوالب هوية "عرقية" ثابتة . غير أنهما حين حشدا مصطلحات "الأجيال" و"الأنساب" ، قد وقعا في فخ تطبيع نسق قرابة تغلب عليه مركزية صفات الذكورة . وكما في تاريخ جيلروي ، والذي يميل نحو تصوير ممارسات الرجال ، فإن هناك مجالاً كبيراً لتصوير تجارب شتات ذات صبغة جنسوية[٢٣] .

ماضي حالات الشتات ومستقبله

أسس الأخوان بويارين دفاعهما عن الشتات على ألفي سنة من أيدلوجية الأحبار العبرية ، وعلى تجارب تاريخية حية استمدت من أحوال شتات فئات اجتماعية محددة . فهما يؤكدان أنهما "يعرضان حالات الشتات في أنموذجيها النظري والتاريخي ؛ وذلك

(٢٢) يشير تحليلهما الراهن للختان إلى قصوره على الرجال دون النساء (Boyarin and Boyarin, 1995) .

(٢٣) وهذا موضوع آخر من مواضيع الشتات ، وله خصوصية محددة لست مستعداً بعد لمناقشته : حالات العلاقات الجنسية في الشتات أو خطابات الشتات "المجنسة" . ولكن هناك مجال واسع في فكرة براه Brah عن "الفضاء الشتاتي" لتطوير تحليل موسع عن هذه القضية . وكذلك فإن عمل مرسر Mercer يدلنا على أفضل الأساليب لمناقشتها إلى جانب منتجي أفلام سانكوفا Sankofa . وفي تعليق لكاثلين بيديك Kathleen Biddick على نسخة أولية من هذا المقال ذكرتني بفيلم "آلام الذكريات" Passion of Remembrance لسانكوفا ، حيث أشارت إلى "المكان الغريب الذي عاد إليه الفيلم وبمصاحبة صوتَي وجسدَي الرجل والمرأة وهما متشظيان على نحو مثير في المكان برمته" (رسالة شخصية ، 1993م) . وربما لا تكون تواريخ الشتات بالضرورة حالات تتطور على أرضيتها رؤى حية عن الجنوسة والجنس والعرق والإثنية ، ولكنها تظل عتبات أولية ، ومواقع مواجهات نزوح عن الوطن الأم ، واندماجات تكتيكية لتحقيق أغراض معينة ، كما أنها تمنحنا صوراً عن مواقع مناسبة للحديث عن وجهات النظر هذه . ومن هذا المنطلق يصبح من المثير للاهتمام أن يؤرخ الحديث Audre Lorde في كتاب Zami: A New Spelling of My Names وخاصة في صوره عن العرق والجنوسة والعلاقات الجنسية ، وإن يصاحب ذلك اهتمام خاص بأحياء مدينة نيويورك بوصفها فضاءات شتات .

لإحلالها مكان تقرير المصير القومي. ومن المؤكد أن مثل هذا الوضع سيكون بمثابة شتات ينحو منحى نسب الصفات المثالية لحالات من التاريخ اليهودي، ولا سيما تلك الحالات التي كان فيها اليهود بمنأى عن الاضطهاد والاحتكام إلى هوية قوية، وعلاوة على ذلك فإن مثل هذه الحالات عادة ما تكون فيها طاقات اليهود الإبداعية غير مناقضة لسواها، ومتسقة مع نشاط ثقافي عام" (Boyarin and Boyarin, 1993: 711). ولعل حياة اليهود في الأندلس الإسلامية - وذلك قبل طردهم - كانت حياة غنية في بيئة متعددة الديانات والثقافات المستنيرة، وهي مثال من ضمن أمثلة تزخر بفترات تاريخية حاولت وجهة النظر هذه رد اعتبارها. ونحن هنا ندلف إلى "عالم جنيزا" Geniza كما تحدث عنه س. د. جويتين S. D. Goitein، أي عالم حوض البحر الأبيض المتوسط كما كان بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر الميلاديين وأبعد من ذلك، حين عاش المسلمون واليهود والمسيحيون وتبادلوا التجارة واستعاروا من بعضهم البعض، وتبادلوا الحديث بينما كانت كل فئة تحافظ على مجتمعات متمايزة عن بعضها البعض(٢٤).

وبطبيعة الحال لا توجد هناك فترات من التاريخ خالية من الشوائب، فحتى عالم الجنيزا له حظ من انتفاء التسامح. ولعل بإمكان المرء، دون اختزال هذه القرون إلى نسخة رومانسية من التعددية الثقافية، إدراك وجود شبكة غير تقليدية من العلاقات الكوزموبولتانية. وكما برهن جويتين وأتباعه، فقد رسمت ملامح الهوية على نحو مختلف، وفي أحيان أقل حدة مما هي عليه في العصر الحديث. هناك بالطبع شعوب تتعايش مع بعضها البعض لحقب زمنية طويلة وفي أماكن مختلفة من العالم، وذلك

---

(٢٤) وفي هذا السياق تشير كلمة "الجنيزا "Geniza" إلى "مخزن عثر عليه في قبو في كنيس يهودي يقع في منطقة قديمة من القاهرة، ويحوي هذا الأرشيف سجلات مهمة ذات صبغة تجارية وشخصية ودينية ظلت في معظمها في حالة جيدة من القرن العاشر الميلادي حتى اكتشافها في القرن التاسع عشر الميلادي. وكانت هذه الوثائق السند المرجعي الذي اعتمده جويتين Goitein في تطوير رؤيته الثاقبة عن حياة اليهود التواصلية في العصور الوسطى (انظر Goitein, 1967-1993, Vol. 1 وانظر أيضاً غوش Gosh, 1992 and Cohen, 1994).

بالرغم من اختلاف دياناتها وأعراقها وثقافاتها ولغاتها . يصور أمييل الكالي Ammiel Alcalay في كتابه "في أعقاب اليهود والعرب " After Jews and Arabs عالماً شرقياً يتميز بتداخل ثقافي مختلط ، وتنقل يسير نسبياً بين الأمكنة المختلفة ، وغياب تام لأحياء اليهود Ghettos، وتعدد لغوي يتعارض مع حالات الفصل القومية والعرقية والدينية الشائعة حالياً . وقد استمد الكالي كثيراً من مادة كتابه من أبحاث ورؤى غويتين Goitein ، إلا أن دراسته تعد تاريخاً ونقداً مضاداً للسائد ، مما يجعلها متسمة بالشمولية والتوسع ، إضافة إلى إفساحها مجالاً واسعاً لتواريخ النساء المحددة بالانتماء الطبقي في عالم بهيج يتألف من ثقافات متحررة من الأحقاد القومية الضيقة . وقد شيد معطياته هنا على إدراك غويتين لما دعاه "الهوة الفاصلة بين ثقافات النساء الشعبية الفرعية وثقافة رجال الكتاب المقدس العبرية" (اقتباس الكالي Alcalay: 1993: 138) . ولا ينبغي النظر إلى هذه "الهوة الفاصلة" على أنها تعني أن الرجال عالميو التوجه بينما النساء خلاف ذلك ، فالنساء الميسورات - على الأقل - تهيأ لهن السفر والترحال (وفي أحيان كثيرة دون مرافق)، وكن غالباً ما يعملن في أعمال تجارية ، ويمتلكن عقارات ، مما يسر عليهن عبور الحدود الثقافية - ومع ذلك فإن هذا الوضع له خاصية معينة حتى إن دراسات الشتات اليهودي بدأت مؤخراً في إدراك أبعاده وتفاصيله الدقيقة .

يمنح تاريخ الكالي تجسيداً "إقليميا" حياً لتاريخ الشتات اليهودي ، الذي لا يُعد في رواية الأخوين بورين عنه مرتبطاً بتاريخ/ خريطة جغرافية محددة . و"التاريخ اليهودي" ، بطبيعة الحال ، تاريخ متنوع يدور حوله جدل كثير ، ويوجد هناك انقسام كبير في دولة إسرائيل الحديثة حول تواريخ الأشكنازي Ashkenazic أو يهود أوروبا الشرقية وتواريخ اليهود الشرقيين Sephardic/Mizrahi، وهذا الانقسام يعكس تجارب شتات متباينة . تعرض لنا خيوط سرد كتاب الكالي ، والتي تعيد صياغة تاريخ اليهود الشرقيين، صورة تاريخية مختلفة عن تعايش العرب/ اليهود وتداخلهم . وربما ولدت تواريخ اليهود الشرقيين حالات من نقد الشتات لوضع المهاجرين من اليهود

العرب داخل دولة إسرائيل (Lavie, 1992; Sohar, 1988, 1989). ولعل جذور اليهود الشرقيين الإقليمية وتضامنهم مع حركات العالم الثالث والحركات العربية تقوى على التعبير عن شبكة من العلاقات، التي تزيح مركزية كلٍّ من صورة "اليهودي الضائع" والأهمية البالغة الممنوحة لمحرقة اليهود، بصفتها نقطة فاصلة في "تاريخ اليهود" الحديث.

هناك اليوم أقلية يهودية أوروبية في إسرائيل، تتقلد دوراً قيادياً في التعريف بتاريخ دولة يهودية إقصائية، تؤسس على الدين والعرق واللغة والإخضاع العنصري. وهنا يضع تاريخ اليهود الشرقيين المضاد سيطرة تعريف الدولة الذاتي موضع مساءلة ونقد. ومهما كانت أهمية مثل هذه الصراعات، فإن على المرء ألا يعمم من الأوضاع المعارضة لهرمية العلاقات الحالية في إسرائيل. فجميع المنتمين لحركتي اليهود الغربيين والشرقيين لهم تقاليد شديدة التعقيد، ذات تفرعات قومية ومعارضة للقومية. بل إن هناك مصادر شتات قوية مناوئة للحركة الصهيونية في تاريخ اليهود الغربيين السابق للمحرقة اليهودية. (وفي واقع الأمر إن مجرد توقيع اتفاقية سلام هشة بين الإسرائيليين والفلسطينيين تجعل من وجهة النظر هذه والمصادر التاريخية المتعلقة بها، تبدو كأنها لا تنطوي على مفارقة تاريخية. وإذا ما توافرت ترتيبات سياسية قابلة للنمو والتطبيق على أرض الواقع لا سيما فيما يتعلق باقتسام أرض فلسطين، فسيحتاج العرب واليهود لإحياء مهارات الشتات؛ وذلك للحفاظ على الاختلاف في حالات التواصل الثقافي وتسوية الخلافات الأخرى).

وقد وضَّحت لنا بحوث ماكس وينريش Max Weinreich التاريخية بأن المحافظة على يهودية اليهود الغربيين لم تكن نتيجة رئيسة لفصل إجباري أو اختياري بين مناطق معزولة أو أحياء يهود فقيرة.

ولعل "أسطورة أحياء اليهود الفقيرة"، التي ظهرت في وقت متأخر نسبياً، تعزز

من شأن العرقية المطلقة (كما قد يصفها جيلروي)، والتي عادة ما تنكر عمليات تواصل وتكيف الهوية اليهودية التاريخية.

ينبغي البحث عن واقع يهود أوروبا بين قطبي الهوية المطلقة والعزلة التامة عن المجتمعات غير اليهودية. ولكي تختزل في صيغة مناسبة، فإن ما يقصده اليهود لم يكن الانعزال التام عن المسيحيين، ولكنهم كانوا يهدفون إلى حماية أنفسهم من المسيحية، بالرغم من فرضية أن أعدادًا كبيرةً من اليهود، قد آثروا هجر الإجماع العام، وذلك خلال عقود كثيرة من الزمن، غير أن المجتمع ككل نجح في البقاء والنمو. ومن جهة أخرى، فعلاقات اليهود المستمرة والحميمة مع جيرانهم، والتي قد تُقطع في فترات قصيرة في حالات اضطهادهم، تظهر جلية في التقاليد والاعتقادات الشعبية وفي الحكايات الأسطورية والأناشيد وفي الإنتاج الأدبي ونحو ذلك. وينبغي لذلك تصنيف الأشكال الثقافية السائدة بين يهود أوروبا بوصفها أشكالاً يهودية عامة، ولكن أغلبيتها خاصة بيهود أوروبا الشرقية. إنها في جوهرها أشكالٌ مشتركة مثلها مثل الأشكال الأخرى الموجودة أينما يوجد تلاق واحتكاك ثقافات الحدود الأمامية، وهي توجد في مناطق الحدود عموماً أو في مناطق ذات خليط سكاني (Weinreich, 1967: 2204).

تعد النماذج الثقافية التي أوردها وينريش عن يهود أوروبا الشرقية في عمومها منتمية لفئة يهود وسط وشرق أوروبا المتحدثة باللغة اليبدية Yiddish، وهي "لغة مختلطة" يعد وينريش ذاته مؤرخها الأبرز، وهو أيضاً يولي أهمية كبرى لعملية تفسير التلمود المفتوحة النهايات، والتي من خلالها تُطور قوانين وتقاليد وتوضح من جديد في ضوء التوراة (والتي تحوي كل شيء وفقاً للمقولة اليبدية). وهنا يتضح أن الولاء للنص المفتوح، وهو مجموعة من المعايير التفسيرية، وليس "لأرض وطن"، ولا حتى "لتقاليد" متوارثة. وأنا هنا أقتطف من مقال نشر عام 1967م، حدد فيه وينريش خصائص تاريخ شتات يهود وسط وشرق أوروبا دون أن يأتي على ذكر العودة، أو الأرض المقدسة، أو إسرائيل. وهنا يغدو

التفريق بين اليهودي وغير اليهودي تفريقاً حاسماً، ولكنه فقط يعبر عن معالجة إجرائية ولا يشكل عنصراً أساسياً: "من الواضح أن وجود انقسام حقيقي يصبح أهم من الوضع الطبيعي لخط الانقسام ذاته. . . بل هو الغالب فيما يبدو، فالمسافة الفاصلة بين الأشكال اليهودية وغير اليهودية وجدت ليس على أساس الاختلاف في المحتوى ذاته بل على أساس الطريقة المستعملة في التفسير، وذلك بوصفها عناصر معطاة في النسق العام" (Weinerich, 1967: 2205).

والاختلاف عند وينريش هو عبارة عن أجزاء من المفاوضات المتكررة والمستمرة ضمن متغيرات وظروف جديدة تحتمها حالات التعايش الخطرة والخلافات في آن واحد[(٢٥)].

ما الذي - إذن - على المحك؟ نتيجة إحياء وجهات نظر شتات يهود أوروبا واليهود الشرقيين، وذلك فضلاً عن مساهماته الواضحة في نقد الصهيونية والمذاهب القومية الإقصائية المماثلة لها؟ كان اكتشافي المتأخر لعالم "الجنيزا "Geniza world (المخطوطات اليهودية القديمة التي أُكتشفت في كنيس يهودي في القاهرة في التسعينيات من القرن التاسع عشر الميلادي)، وتعرفي على مجموعة المعجبين بكتابات جويتن، وهي كتابات مدهشة تتكون من خليط من سرد الرحلات والكتابات الأثنوغرافية والتاريخية، وكذلك كتاب أمتياف غوش In an Antique Land والصادر عام 1992م، قد دلتني على إجابة لهذا السؤال. فغوش كروائي وباحث أنثروبولوجي يكتب عن حقل دراسته

(٢٥) استبق Weinreich وجهات نظر التواصل الحالية والسائدة في مناطق الحدود الاستعمارية والاستعمارية الجديدة وما يصاحبها من تشكلات هوية عبر ثقافية وتفاعلية. ويمكنك مقارنة تعريف برات Pratt لمناطق التواصل/ الاحتكاك أو مناطق "الاندماج اللغوي"، كما يستعمل في اللغويات الأثنوغرافية (1992م). وانظر أيضاً نحو (1931) Dubnow ؛ وذلك من أجل صورة تاريخية لليهود الشرقيين ورؤيتهم عن يهودية متفاعلة تفترض سلفاً دوام حالة الشتات.

في دلتا النيل، وخلال انشغاله في البحث اكتشف تاريخاً وطيداً من الروابط عبر الأممية تربط بين البحر الأبيض المتوسط والشرق الأوسط وجنوب آسيا- تاريخ نقش داخله رحلاته الخاصة في أواخر القرن العشرين الميلادي لا سيما تنقلاته بين أمكنة مختلفة من العالم الثالث. وفي ردهات أرشيفات جنيزا القاهرة Cairo Geniza تمكن من تتبع قصة مغمورة لرحالة هندي إلى عدن، وكان مملوكاً وكيلاً لأعمال تاجر يهودي يقيم في مانجلور. (ولعل تاريخ ذلك الأرشيف هو في حد ذاته حبكة ثانوية تستحوذ على الانتباه). يفتح بحث غوش عن سلفه من القرن الثاني عشر الميلادي نافذة نطل منها على المحيط الهندي في العصور الوسطى، فنرى لمحات من عالم مدهش من الرحلات والتجارة والتعايش السلمي بين العرب واليهود وشعوب جنوب آسيا. وعلى نحو يماثل النظرة الشاملة، التي قدمتها جانيت أبولغد في كتابها "ما قبل السيطرة الأوروبية Before European Hegemony الصادر عام 1989م"، ومثل رؤى مارشال هودجسون (1993) Marshal Hodgson التاريخية عن العالم القديم، يساعدنا وصف على تذكر/ تخيل "نظم العالم" الاقتصادية الثقافية السائدة قبل التوسع الأوروبي. إن من الصعوبة بمكان، ولا سيما في أواخر القرن العشرين الميلادي، تخيل صورة حية لشبكات عبر إقليمية لم تنتج عن ، أو تكون مقاومة لسيطرة المجتمع الغربي التقني والصناعي. من الممكن استرداد والاقتداء بتلك التواريخ من التبادلية الكوزموبولتانية وشبكات الشتات؛ وذلك بصفتها وجهات نظر سياسية مهمة: عوالم "ما بعد" العرب واليهود، و"ما بعد" الغرب "وبقية العالم" و"ما بعد" السكان الأصليين والمهاجرين.

ولعل مثل وجهات النظر هذه والتواريخ المضادة للسائد قد تسهل من دعم إستراتيجيات لتنمية "عولمة تحتية" وغير شمولية، وهذا المصطلح يقرن عادة مع مصطلح "عولمة فوقية"، وقد اقترحه بريشر ورفاقه (1993) Brecher et al ليدل على الحركات الاجتماعية عبر الإقليمية، والتي تقاوم وتستعمل أيضاً التقنيات ووسائل الاتصال المعولمة. وكما برهنت آنفاً، فإن هذا التشابك المعقد يصبح ميزة من مزايا شبكات الشتات الحديثة.

والتشابك هنا لا يعني بالضرورة التعاون. وحين نستعيد تذكر التواريخ القديمة لحالات التواصل الدولي رغم تناقضاتها، فإنها تسهل من تعزيز وسائل جديدة لتصبح "تقليداً" على أكثر من صعيد محلي واحد. هناك مثالٌ موات وهو إعادة اكتشاف حالية قام بها إبلي هووفا Epeli Hau'ofa لتاريخ طويل من الرحلات عبر المحيط الهادي (Hou'ofa et al., 1993)، وتتمثل في التركيز على إقليمية "محيطية واسعة "Oceanian" (جزر بحرنا الكبير").

تساعد الأعمال التي ناقشتها هنا على نمو وعي واضح، وإن كان في أحيان أخرى وعياً ساحقاً، بالعقبات التي تعترض مثل هذه الحالات المستقبلية، وتتمثل في الضغوط المستمرة للرأسمال العابر للأمم ومثلها ضغوط السيادة القومية. ولكنها تعبر أيضاً عن أمل راسخ، فهي أعمال لا تتباكى فقط على عالم مفقود، ولكن على حالات الفقدان والاستمرار، كما يتضح من خطابات الشتات، إنما تعبر عن إرهاصات أولية. ولكن إرهاصات لماذا؟ نحن نفتقد إلى وصف واضح لما يحصل، بل إننا نختزل الأمر في مجرد ردود فعل وبدائل لغوية تتشكل من (المابعديات Posts). فمصطلح "ما بعد الاستعمار" (مثل مصطلح أرجون أباديوراري عن "ما بعد القومية") لن يكن مفهوماً إلا في سياق طارئ أو طوباوي(٢٦). فلا توجد هناك ثقافات بعد استعمارية ولا حتى مواضع محددة: هناك فقط فترات زمنية، وتكتيكات، وخطابات. ودوماً ما يصاحب سابقة "ما بعد-post" سابقة أخرى هي "جديد-Neo". ومع ذلك فإن مصطلح "ما بعد الاستعمار" يصف تصدعات حقيقية، وإن لم تكتمل، لهياكل ماضية من السيطرة والاستغلال، ويصف أيضاً ساحات صراع حالية وأوضاع مستقبلية متخيلة فقط. وربما وضع "قبل

(٢٦) لقد تعرضت مصطلحات مثل "ما بعد الاستعمار"، و"ما بعد المرحلة الاستعمارية" في السنوات الأخيرة إلى نقد تشخيصي معمق يسوده شك كبير، وهذه المصطلحات دوماً ما تربك المقاربات النظرية فتخلط بين الفترات التاريخية. انظر في هذا الخصوص: ,During (1987), Appiah (1991), Sohat (1992), Chow (1992) Frankenberg and Mani (1993), Miyoshi (1993), Dirlik (1994)، وكثير من البحوث المنشورة في دورية .Social Text, 31-32 (1992)ولا أستطيع هنا أن أناقش كل القضايا غير المحلولة، والتي أثيرت في هذه

تاريخ ما بعد الاستعمار " على محك التجربة من خلال تسليط الضوء في عالم الجنيزا التاريخي أو عالم المحيط الأطلسي الأسود. وحين ينظر إليها من هذا المنظور، فإن خطابات الشتات وحالات المراجعة التاريخية السائدة حالياً تصبح عبارة عن إنقاذ وإحياء لنماذج غير غربية، أو ليست فقط غربية، وذلك من أجل حياة كوزموبلتانية، ومن أجل حالات أممية غير منحازة ما زالت تصارع من داخل وضد حكومات قومية، وتقنيات وأسواق معولمة، أي مصادر من أجل تعايش مفعم بالحيوية.

السجلات، ولكنني ما زلت مقتنعاً بإصرار فرانكينبرغ وماني على أهمية توفر فهم قوي تسانده أحداث تاريخية لمفهوم "ما بعد الاستعمار" (1993). ومهما كان مستقبل هذا المصطلح فينبغي ألا يختزل ولا القضايا التي يدل عليها إلى مجرد ظواهر جانبية من التشظي، الذي عادة ما يميز تنظيرات ما بعد الحداثة، وأممية الاستعمار الجديد أو الرأسمالية العالمية. ولمزيد من الأضواء في الربط بين ما بعد الاستعمار ونظريات الشتات انظر إلى Frankenberg and Mani (1993: 302). هناك أيضاً ثلاث حالات زمنية ربطها Chow ببادئة "بعد post" وهي تصب في نقاشنا هنا وخاصة الثالثة منها: 1- انتهى أمر/ مر2- بعد 3 - فكرة زمن غير خطي/ مستقيم ولكنه مستمر، تشير إليه أحداث منتهية غير أنها لا تفهم تماماً إلا حين يتأمل الدمار البالغ الذي خلفته (Chow, 1992: 152).

الفصل الحادي عشر

المهاجر



راعية بقر

صندوق صنع خصيصاً لهذا الغرض *(205x10x1302)* وكتب عليه:
صورة منسوخة للخارجة على القانون جني متكالف؛ ما عونان للحليب على شكل بقرتين.
أفتنيت عام *1992*

الفصل الحادي عشر

المهاجر

"كل شيء في الحياة ينتهي بالموت" - سيغموند فرويد

كنت أمشي بجوار محطة هامبستد، محاذياً منطقة يقطنها الأغنياء. كان ذلك في شهر أبريل حين تبدأ أزهار الحدائق في التفتح. إنها حدائق إنجليزية، كل منها محاطة بسياج عازل، منزوية خلف مجالس المستشارين، تتوزع في سلسلة قطع طويلة محاذية لسكة القطارات. تذكرت أني قرأت ذات يوم عن جنود بريطانيين يتوقون إلى امتلاك قطع أراضٍ في ميادين سوم ومارني، التي دمرتها المعارك. كنتُ مستغرقاً في أحلام اليقظة، متجولاً في يسر بجانب ممرات هادئة أكاد أمس برفق شجيراتها المثمرة، بل كدت أخفق في مشاهدة منزل من أجمل منازل المنطقة ويحمل لوحة كتب عليها: متحف فرويد (The Freud Museum: 20 Marsfield Gardens, London NW3).

ملصق إعلاني: صورة امرأة من القرن التاسع عشر الميلادي تلبس (فستاناً) من العصر الفيكتوري وقبعة ذات أطراف واسعة. تنظر بهدوء وثقة نحو عدسة آلة التصوير وتتلاعب أصابعها بمسدس كبير. "سوزان هيلر في متحف فرويد".

متحف وضريح، منزل من سجاياه ميزة العيش فيه. ما زال يحتفظ بغرفة دراسة فرويد، وتزدحم بصوره وأغراضه المفضلة، نصف مكتبه غُطي بتماثيل صغيرة من مصر القديمة واليونان وروما وآسيا. ويقبع هناك مقعد التحليل النفسي الشهير.

رحلت مجموعة فرويد من العصور القديمة معه إلى لندن حين فر من قبضة النازيين في عام 1938م. وفي منزله الواقع على 20 حدائق مارسفيلد، كان يعاني مرضه الأخير،



نامارما/ الأم

صندوق صنع من الورق المقوى لهذا الغرض *(205x1302x10)* كتب عليه : نسخ من رسم تخطيطي يظهر رسومات من كهف اليورو ؛ تراب أسترالي جمع من باينيا في حافظة خاصة .

أقتني عام *1991*م

حيث قضى عشرين سنة من حياته لإنهاء كتابه موسى وعقيدة التوحيد Moses and Monotheism . لقد جمع كل ما له علاقة بحياته في هذا المنزل، الذي يشبه مركباً، أو ضريحًا عائمًا يحمل جسداً عبر اليم وكل ممتلكاته الأثيرة .

مصادر

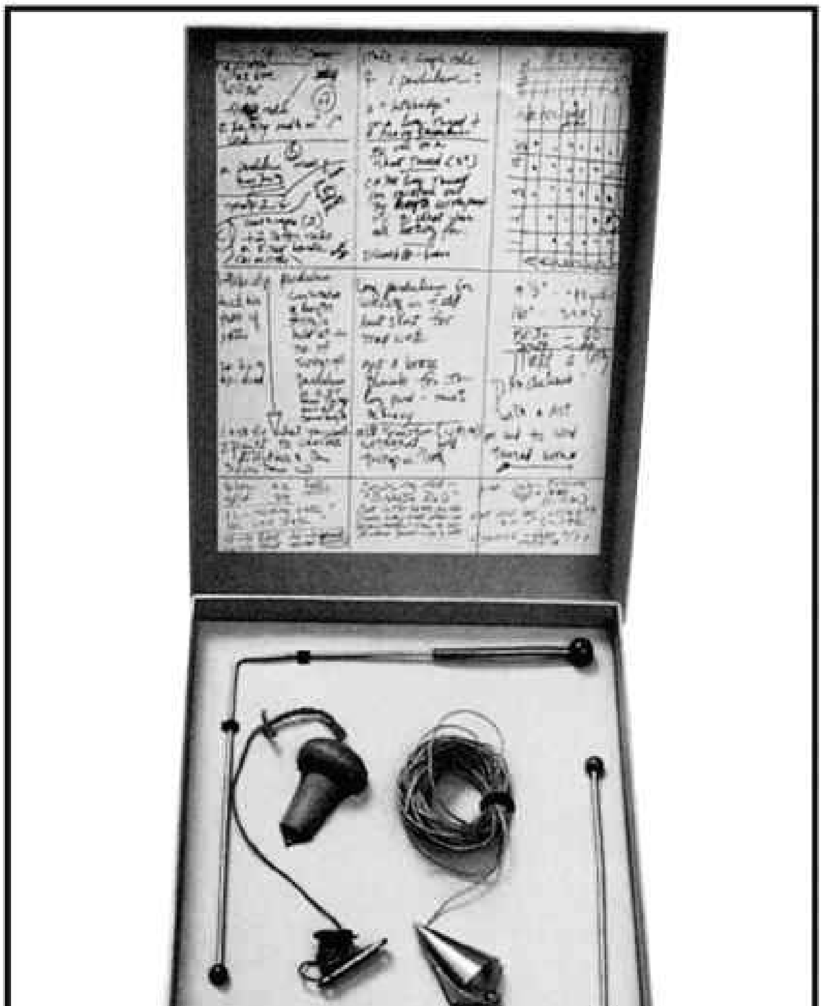
" لا يعني مصطلح " أصل " عملية ظهور الكائن إلى الوجود، ولكنه يعني ما يتمخض عن عملية الصيرورة والاختفاء . وما الأصل إلا تيار من تيارات نهر الصيرورة " .

والتر بنيامين

جلبت سوزان هيلر 22 علبة من الورق المقوى إلى متحف فرويد . وحين فتحها يتبين أنها تحوي سلسلة من المقتنيات الصغيرة عرضت بعد ذلك داخل (فترينة) وضعت على امتداد حائط غرفة في الدور الأول . إنها بمثابة تعليق مباشر على آثار فرويد وإعادة صياغة وتنقيح للمواضيع التي شغلت باله : الذاكرة والنسيان، آثار العصور القديمة، المرض والشفاء، الكوميديا، الموت، الأنثى، البدائية والحضارة، النور والظلام، تواريخ اليونان واليهودية، التقدم، والتكرار . . . عالمه وعالمها .

" هذا هو أنا، أعرض فستاناً جميلاً . . . "

صناديق من الآثار المجمعة : تنكشف أغطيتها عن محتويات من الصور والكتابات، وفي قاع كل منها مواد وأشياء تقبع غالباً في أدراج مجوفة . وكل مجموعة تحمل بطاقة مطبوعة وفق أسلوب المتحف وتسجل الحجم الحقيقي، ووصف للمحتويات، وتاريخ العمل عليها : جمعت عام 1992م، روجعت وصفت عام 1992م، عوينت عام 1993م، نقحت عام 1994 م، . . . مسحت، وضعت، صنفت، بوبت، جلدت .



فيرجيولا/ سحر الماء

صندوق صنع من الورق المقوى لهذا الغرض *(205x10x1302)* وكتب عليه : صورة منسوخة لملحوظات فنان عن أساليب استكشاف الماء . . الخ

عرض عام *1991*م .

يحمل أحد الصناديق بطاقة كتب عليها "NAMA-MA/mother"، ويحوي نسخة طبق الأصل من رسم صخري وجد في كهف اليورو (آير روك، أستراليا)، ومعها اثنتا عشرة علبة من صبغات التجميل الشفافة، تحتوي كل منها على مواد من التربة ذات ألوان مختلفة. تستعمل "تربة الأرض المحلية" للرسم على الصخور، وكما توحي علب مستحضرات التجميل، فهي أيضاً تستخدم لصبغ الوجوه. وتوحي تربة الأرض بترابط مستمر: علامة على الأصل، والطبيعة، والكيان والقرابة. . . علامة على "القدم" و "الحداثة، " والمعاصرة.

معامل حلم متحركة.

دواء كل داء/ شفاء

صندوق من الورق المقوى صنع خصيصاً لهذا الغرض (2.5x10x13.25)، ويحمل بطاقة وصورة إعلان من جريدة، وهناك كتاب يحمل عنوان The Life of Joanna Southcott، «حياة جوانا ساوثكوت» علق على حواشيه بتوسع مع صورة للفنان، إضافة إلى زهرة وقصاصات من جريدة، ثم أضيف غطاء للصندوق صممه الفنان ذاته.

فيلد، 1991م

داخل الغطاء: إعلان نشرته جمعية دواء كل داء (London Evening News,1977)، ويدعي أن "الجريمة وقطع الطريق، ومحنة الشعوب وتخبطها ستظل كما هي حتى يفتح الأساقفة صندوق كتابات جوانا ساوثكوت المختومة"

"صيف آخر قرب فينا. . . "

جوانا ساوثكوت، مدعية نبوة من القرن الثامن عشر الميلادي، كان يفترض أن يلد من رحمها المخلص المنتظر. وبدلاً من ذلك خلفت صندوقاً من الكتابات لا يستطيع فتحه

إلا مجمع كنسي يتألف من أربعة وعشرين أسقفاً من إنجلترا وويلز. (هل تعرض هنا كل الشروح المضافة للكتاب؟)

مصادر الولادة والتحول، "ماذا تريد المرأة؟" صندوقها المغلق، وكتابها وكلامها. وصفتها العلاجية لـ. . . .

"هذه صور لغرفة الانتظار فقط . . . "

"حجاب مقدس/ تعويذة ماء. " صولجانات/ عصي الفنان الإلهية/ الحدسية، خيوط نسيج، وبنادلة. وعلى الغطاء رشت ملاحظاتها بفعل عصا سحرية.

ووجدت في الصناديق الأخرى أشياء من أنهار يونانية، مثل: نهر ليثي، ونهر منموسين، ونهر أشيرون: قنان محكمة الإغلاق بفلينات تعلوها بطاقات من طراز قديم. "استهلال/ ابتداء". مصادر. كيف نعرف الماء المنساب تحت التربة؟ وأين يجب علينا الحفر؟

غرفته: تماثيل صغيرة وضعت على عدد كبير من الطاولات. معظمها جاءت من مصر واليونان وروما وآشور وآسيا. . . . (ويظهر بوضوح في بعض الصور الموضوعة على مكتبه بفينا كوبان يهوديان يتميز أحدهما بكتابات من ألواح التشريعات السماوية). ويقبع على أحد الأدراج زورق جنائز مصرية صغير.

مجموعاتها: أوان خزفية تعود إلى مواطني أمريكا الأصليين (وضعت في حقائب بلاستكية)؛ رؤوس أسهم عدة ورسوم مصورة لرموز مايية، ومجموعة من الأسلحة الأفريقية (صنعت خصيصاً للسياح)، وبضعة من طين المنطقة السادسة من مناطق أيرلندا الشمالية.

أين المصادر؟ نقب هو عن شيء ما دفن من أمد بعيد؛ أما هي . . .

غرفة

سوزان هيلر، ولدت وتعلمت في الولايات المتحدة، تعد دراسة ميدانية عن آثار وأثنوغرافيا المايا Mayan archaeology في كل من المكسيك وبليزا وجواتيمالا. وفي ستينيات القرن العشرين الميلادي انتقلت إلى لندن؛ كي تتابع تطوير احترافها للفن.

فتاة البقر

علبة معدة خصيصاً لحفظ بطاقات من الورق المقوى تحمل القياسات (2.5x10x13.25) وصورة منقولة لجني متكالف Jennie Metcalf الخارجة عن القانون؛ ووعائي قشدة صينيين صنعا على شكل بقرتين.

روجعت عام 1992م

كانت امرأة مهاجرة، فواجهت الكثير من تحقير النساء: "بقر". في وطنها لا تعني البقر سوى كونها مصدراً للحليب، وتدل أيضاً على أوعية الحليب، وعلى الاهتمام بالتدبير المنزلي والحياة الأسرية. أما في لندن فعلى المرأة الأمريكية الخارجة على القانون حمل مسدسها/ وعاء حليبها.

كوميديا

علبة معدة خصيصاً لحفظ بطاقات من الورق المقوى تحمل القياسات (2.5x10x13.25) وصورة منقولة لرسم من العصر الفيكتوري معه قصيدة، ولعبة إنجليزية حديثة، ومستعرضين لمشاهدة الصور وبصحبتهما فانوس سحري.

نظمت عام 1932م

على الغطاء: صورة فكتورية لبنش وجودي طبع تحتها: "انظر هنا، صراع بدأ في التو واللحظة. انظر كيف يجمعون عصيهم... بنش القاسي القلب يقتل جودي... يا له

من شرس أثيم . . . " وفي القاع وضعت عرائس حديثة : جودي من دون عصا .

" لا أعتقد أنني أصلح أن أكون موضوعاً لسيرة سردية – لا يوجد "نشاط حركي" بما فيه الكفاية! فبإمكانك قول ما تود قوله في عدة جمل قصيرة – قضت حياتها مع أطفال صغار! "

آنا فرويد

تحتفظ الغرفة بأمكنة عملها : طاولة كتابة صغيرة ومنوال واسع . دفاتر ملاحظات ومقاص وصوف وأريكة تحليل نفسي . وفي ركن من أركان الغرفة جمعت وصفت في أدراج زجاجية أشياء جديرة بالتذكر : كتب وصور ودبوس زينة .

كتيب المتحف : "آنا فرويد : حياتها وأعمالها" .

"بدأ سيغموند فرويد يعاني السرطان في عام 1923م، فأصبح أكثر اعتماداً على عناية آنا وتمريضها له . وفيما بعد – حين أصبح في حاجة إلى العلاج في برلين – كانت هي من صاحبه هناك . وبسبب مرضه شكلت "هيئة سرية" أوكل إليها حماية التحليل النفسي من الهجوم المضاد، وكانت آنا عضواً فيها، وكجميع أعضاء الهيئة مُنحت خاتماً خاصاً، رمزاً للثقة فيها . وبعد وفاة والدها حولت واحداً من خواتمه إلى دبوس زينة (Brooch) . وحمل حجر الخاتم النفيس نقشاً رومانياً غائراً يمثل رسم جوبيتر متوجاً بفكتوري Victory في حضور مينرفا Minerva .

وألقيت نظرة على الحديقة المشمسة من نافذتها الواقعة في الدور الأول، غير أنها ليست مفتوحة لجمهور الزوار . من الداخل : أضواء خفيفة، وحجرات وسلالم مفروشة بالسجاد . . . ضجيج أصوات في الطابق السفلي حيث يلعب شريط فيديو في حلقات : إلي ولاش Eli Wallach (فيلم وثائقي مستمد من صور لشقة فرويد في فينا، بيرقاس Berggasse 19)؛ سيغموند فرويد (يعرف بإنجازاته لمحطة البي بي سي BBC)؛ ثم آنا





فرويد (تسرد وقائع فيلم سينمائي عن العائلة).

غرفة الطعام: " . . . أثاث ريفي مطلي أُحضر من كوخ آنا فرويد ودورثي برلنجهام في النمسا. يوجد في الغرفة رسم تذكاري من إقليم الباين حيث كان فرويد يقضي عادة عطلته السنوية متجولاً في مناطق الريف التي أحبها كثيراً".

" وحين حكت عن تلك الفترة قالت: "كنا جميعاً حينذاك في حال من الإثارة-كانت طاقة الحياة مكتملة، وكأنما هناك قارة جديدة مفتوحة للاكتشاف ونحن من سيكتشفها".

المؤدي

صندوق بطاقات صنعت خصيصاً من الورق المقوى (10×13.25× 2.5)مصنف؛ خارطة مصورة؛ ألواح وبلاطة مصنوعة من المرمر وجدت عند مدخل أندروورلد قرب فاتيا.

قدمت 1991م

أفلام منزلية

صوتها من الغرفة المجاورة.

أمام ستائر شفافة أقيمت شاشة عرض فيديو وصور متحركة. الحديقة المحجبة. " هذه هي بولا، مدبرة شؤون بيتنا، وما زالت تعمل معنا. . . "

زيارة يوم الأحد لوالدته. "كما ترى، لها شعر أبيض جذاب. . . " مارثا فرويد وأختها، مينا برنيس. سيجموند فرويد وكلبه المحبوب جوفي".

" لم يكن والدي يحب أن تُلتقط له صورٌ فوتوغرافية، وعادة ما يقطب وجهه للمصورين".

لقطة واضحة في الحديقة وهو يتحدث بحبور عن علم الآثار مع صديق له من روما.

" صيف آخر قرب فيَنَّا " . بعض الزُّوار يقدمون هدايا له- احتفال فرويد بالذكرى الخمسين . " والآن سترى . . . "

أخته التي لقيت حتفها في معسكرات الاعتقال (واضعة يدها على ركبته) .

هيدز (العالم السفلي في الأساطير اليونانية)

صندوق بطاقات صنعت خصيصاً من الورق المقوى (2.5x10x13.25)، مصنف ، صورة منسوخة التقطت بقرب إفيرا ، مصدر وحي وإلهام الموتى القديم وملاذ برسيفون وهيدز ؛ ماء جمع من نهر أكرون ، في أوعية كيميائية مشمعة ومختومة .

مسحت 1993م

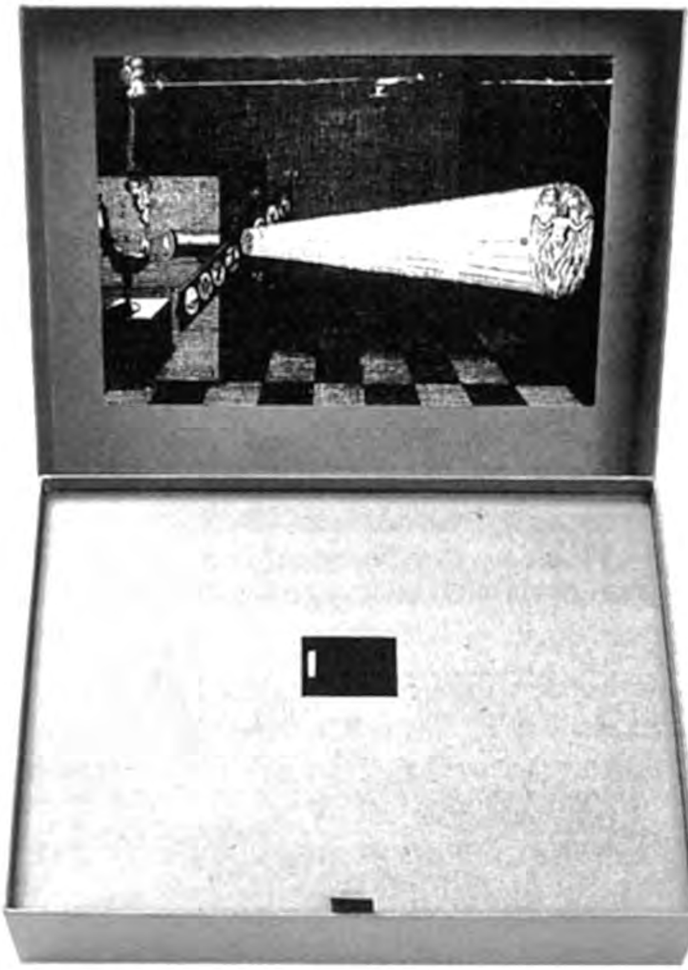
آلة تصوير سينمائية تتجول في حدائق غطتها ظلال تومض ثم تخبو . صور ثابتة : " والدي أيام صباه . . . جدتي في ريعان صباها . . . والدي ووالدتي ، مرة أخرى ، في منازل صيفية مستأجرة . . . "

الأميرة ماري بونابرت ، التي صنعت معظم هذه الأفلام ، تجلس في غرفة الانتظار الخاصة بفرويد .

بيرقاس 19 . سواستيكاس . زحام فينا . " هذا غريب ما . . . "

وفي طريقه إلى لندن ، لف والدها في لحف كثيفة ، حيث كان يعاني شدة المرض . على شرفة في منزل ماري بونابرت بباريس . لقاء لكلب فرويد " ليون " مع كلب الأميرة المسمى " تاتون " . أذناب كلاب كثة الشعر تتحرك . . . وجهه صارم الملامح .

لندن : " جمبو ، " كلب بيكنيز الصغير . " كنا نأمل أن يتعود عليه الوالد كبديل مؤقت " . (وكأنها تتحدث عن طفل صغير . . .) . ولكنه ما زال مخلصاً لكلبه ليون ، الذي كان في الحجر الصحي . لمحات خاطفة من إرنست جونز .



حلقة بحث

صندوق صنع خصيصاً من الورق المقوى *(205x1302x10)*.

كتب عليه نقش منسوخ عن أثاناسيوس كيرشر، شاشة تلفزيون مصغرة تعرض برنامجاً للفنان عنوانه "Bright Shadow" "الظلال اللامعة".

روجعت عام *1994*م

" سيمشاس/ جوي " . مكبر وشرائح صور فانوس سحري، توجد في متحف فرويد: بلو فلاي (حشرة)، هندباء برية، منقار طائر، العائلة المالكة، أسرة رابنسون السويسرية، أبطال (حرس خفر السواحل)، أبيض الثلج والأقزام السبعة، ميكي ماوس في أفريقيا. .

حدائق مارسفيلد: عدد أكثر من الزوار، "عيد الميلاد الأخير" . . . لف حوله ملابس كثيفة وجلس في الخارج على مقعد من نوع معين، واقترب منه الناس، فأخذ يومئ برأسه .

ومض يعلو ثم ينخفض .

نساء حدائق مارسفيلد: مارثا فرويد، مينا برنيس، آنا فرويد، بولا فيشتل، دورثي برلنجهام (ورفيقة آنا الأمريكية) .

تقليدي/ أسري

صندوق بطاقات صنعت خصيصاً من الورق المقوى (2.5x10x13.25) مصنف، صورة منسوخة لملاك الموت للرسام بريتون؛ أسطوانة لجوني راي يغني فيها " (Look Homeward Angel) " .

روجعت 1994

فرويد. في ذروة نشاطه وهو يستقبل وفداً من الجمعية الملكية، ويكتب اسمه في سجل كبير. سعيدة (كما تقول) أن ترى توقيعه جنباً إلى جنب مع توقيع تشارلز دارون .

عبور

يعرض تلفاز صغير يحتضنه واحد من صناديقها برنامجاً يدعى " Bright Shadow " .

وضوح الرؤية: رفض فرويد جرعة المورفين ثم طلب بعد ذلك جرعة مهلكة .



مرارة
صندوق مصنوع خصيصاً من الورق المقوى *(205x1302x10)* كتب عليه رسم توضيحي مصور من كتاب؛ كتابان عدلهما الفنان :
أطروحة اتنوغرافية عن تقاليد الملافي . . من تأليف علي ملكا (المغرب بدون تاريخ) والثاني اليهود والعرب كتبه سلمان غوثين (باريس 1957) .

" . . . انحدر كل شيء بسرعة مذهلة . عرضٌ محزنٌ، تمثَّل في رائحة كريهة نابعة من الجرح، حتى كلبته المفضلة حين جُلبت إليه في زيارة هربت عنه إلى ركن قصي من الغرفة، وكان ذلك مؤلماً له؛ مما جعله يدرك مدى تدهور وضعه الصحي . كان يزداد ضعفاً ووهنا، ويقضي وقته على مقعد في مكتبه الخاص، يتطلع محدقاً من خلال النافذة نحو زهوره المفضلة في الحديقة " .

" lucid " وضوح الرؤية (Latin lucidus, light, clear) . . . في علم الفلك يعني وضوح رؤية الشيء بالعين المجردة : يقال ذلك عن النجوم .

" . . . وكأنما هناك قارة جديدة بأكملها . . . "

" LA PESTE/Plague الطاعون/ البلاء " . صورة (في مرآة خلفية) . لمحات عن الفنان وتذكار عن الموت الجماعي الذي حصل للملايين بسبب انتشار وباء الطاعون في أوروبا القرن الخامس عشر الميلادي : جماجم متحجرة في ساحة كنيسة إنجليزية . وعلى الغطاء : خارطة العالم، ورسوم بيانية تظهر " الوضع العالمي لانتشار وباء العصر المعروف " بالإيدز " HIV/AIDS .

حدود متداعية . . .

متنقل من مكان إلى مكان

" PLIGHT/Plite معضلة/ محنة " . رسم حديث منصوب . خيمة مخروطية مصنوعة من الجلد : " . . . صنع من رمل جمع من صحاري وجبال الجنوب الغربي الأمريكي . هذا الرسم متين القوام، ويمكن إزالة الغبار اللاصق به بوساطة خرقة ناعمة وجافة " .

Plight: v.t. to weave, to braid, to plait (ينسج، يجدل، يضفر) : " ثوب مجدول بألوان زاهية عدة " – ميلتون .

" الجلد شفاف ويسمح لضوء الشمس باختراقه؛ مما يوفر الدفء والضوء في الداخل "

من خلال جفني عينيه المغمضتين، حديقة مشرقة . . .

" تجولت عبر كل شارع مخطط . . . "

أخذت من محطة الشارع العتيق Old Street Station قطار الأنفاق إلى بنهل فيلدز . تقع عبر الشارع المقابل كنيسة وسيلي ومنزله (المتحف) . وفي المقبرة توجد بقايا مجمعة من لندن القديمة، ووجدت هناك قبور ويليام وكاثرن بليك وبنيان وديفو، وهناك قبور لآخرين من المشاهير : محاربي الرق، وكتاب الأناشيد الدينية، ومخترع التأمين . كانت بعض الشواهد الحجرية قد نُقلت إلى أماكن أخرى .

دوامة مياه من نهري منموسين وليثي .

وبعد ذلك أرض باربيكان اليباب حيث يقبع ضريحا ديفو وشكسبير البارزان في إطلالتهما على ممرات المشاة . وهناك أسهم تشير إلى متحف لندن في الجانب الآخر من المجمع الواسع . قابلت في طريقي عددًا قليلاً من الناس- كان في عدادهم امرأة عجوز تستند إلى هيكل ذي عجلات معد للمشي، وهي تتحرك إلى الأمام في بطء واضح .

عرائش عنب . . .

" غادر بليك شاعر بولندا عام 1790م، وذلك عقب وفاة أمه مباشرة . . . انتقل مع كاثرن إلى 13 عمائر هيركليز، في الجهة الشمالية من ضفتي نهر التايمز " .

CHAMIN-HA`/House of Knives منزل السكاكين

صندوق مصنوع من بطاقات الورق المقوى (2.5x10x13.25)، مصنف؛ نسخة مصورة لتقويم يشمل رموزاً من ثقافة المايا، وأرقاماً، وأسماء الأيام؛ وزجاج بركاني حاد .

جمعت 1992م

يحكي جلكرايست Gilchrist عن المنزل بوصفه متواضعاً يتكون من طابق واحد؛ ولكن فريدريك تاثام Frederick Tatham- وهو صديق لبليك في سنواته الأخيرة - يتذكر المنزل بوصفه "منزلاً جميلاً ونظيفًا يتكون من ثمان إلى عشر غرف"، أي: أنه منزل نموذجي من منازل لندن الشائعة في القرن الثامن عشر الميلادي، التي عادةً ما تكون لها حدائق خلفية مستطيلة تنتشر فيها "عرائش العنب" الممتدة وغير المشذبة مشكلة حدائق مظللة بالأغصان المتشابكة. وهناك حكاية لن يمحوها أي إنكار نظامي تقول: إن بليك وزوجته ذات مرة فوجئا بصديق لهما يظهر من بين العرائش متزراً ورقتي توت ومرتدياً خوذة على رأسه وهو مستغرق في قراءة ملحمة "الفردوس المفقود" في صوت جهوري (جاءت هذه النادرة عن طريق الرسام جورج ريتشموند).

الإقامة/الترحال

عرض "جعل لندن آهلة بالسكان": مدينة أجانب منذ بداياتها الأولى مع الرومان والساكسون، والفايكنج، والنورمانديين، وحتى موجات الهجرة المتدفقة من أوروبيين وآسيويين، ويهود، وأيرلنديين، وعرب، وقبارصة ومهاجري أمريكا اللاتينية. . . . ، وانتهاءً بموجات المهاجرين من المستعمرات البريطانية السابقة.

وكنت ذات مرة قد رفعت سماعة الهاتف في متحف لندن؛ لأستمع إلى صوت امرأة وهي تتذكر وصولها من جامايكا عام 1955م، واصفة دهشتها حين فتحت النافذة في أول يوم لها؛ لترى رجالاً بيض ينظفون الشارع.

بطاقات بريدية: تاجر وبحار أسود من القرن الثامن عشر الميلادي ومعه مغن من مغنيِّ الشوارع يلبس قبعة رسمت عليها سفينة بحرية؛ مناديات بمنح المرأة حق الاقتراع، إحداهن أميرة هندية. وفي بهو المتحف: عرض متجول عن يهود لندن الشرقيين Sephardim: من اليونان، والمغرب، وأسبانيا، والعراق، والهند، وجواتيمالا. ...



أرواح

صندوق صنع خصيصاً من ورق مقوى *(205x10x1302)*

كتب عليه : صورة منسوخة من نص لروبرت غريفس ؛ ماء مجمع من أماكن مختلفة في قوارير عتيقة ومغلقة بإحكام علق عليها عام 1993 .

تجمع

كانت آنا فرويد تسافر كثيراً إلى أمريكا .

وتسافر سوزان هيللر من وإلى أيرلندا، واليونان، وموطنها في أمريكا . . . . كانت تجمع أغراضًا كثيرةً دون أن تكون لها قيمة ظاهرة، مثل : الفنون السياحية، والقطع الفخارية، والألعاب، والكتب المنسية، وبعض الأحجار والطين والماء . عالمة آثار وحاجة : إنها كناسة تجمع المستقبليات . . . ففي دلفي جمعت مياهاً من نبع كاستيليان ؛ من أيرلندا ملأت قارورتها من بئر القديس بريجيت ؛ وحين عادت من أستراليا كانت تحمل معها "تربة أرض محلية" .

فمن أي مكان في العالم جمعت مصادرها . . .

MOROR/Bitter . مرارة : "الأسرة الإسرائيلية" . هناك نقش عربي . صورة قديمة يظهر فيها عربٌ يهود يقفون أمام عدسة آلة التصوير في طمأنينة ووئام : رجلان ملتحيان يلبس كل منهما عمامة ؛ طفلان يتظاهران بالرزانة والوقار ؛ امرأة - غير مكترثة لما حولها - ملتفة في وشاح طويل ومرتدية فستاناً تزينه زهور أنيقة .

سلالات عرقية و "أوروبا الجديدة" . رجل ميت ملفوف في بطانيات . القنال الإنجليزي .

"لو كان موسى مصرياً . . . "

سافر فرويد من فيَنَّا بصفته حاجاً، كما تقول . . . يمم شطر روما على وجه الخصوص، حيث اكتشف المعاني "الخفية" وصور آثار النفس الإنسانية . كما تقول : إن رحلاتها كانت بمثابة حج أيضاً .

الحج : نشاط متاح للنساء منذ قديم الأزمان ؛ ولكنه مغلق في وجه السياحة (تعيد إلى الأذهان قطعها التذكارية) ؛ الاكتشاف بصفته تكراراً .

" . . . والدي ووالدتي، مرة أخرى. "

عندما جمع فرويد العالم، أصله وتاريخه. على مكتبه يقبع مجسم من مصر القديمة أحبه كثيراً. . . "كل شيء خارج سياقه"، تقول هي، "ثم يوضع في سياق ملكية أوروبي من جيل ما. وبالطبع فإني مدركة تماماً أن مجموعتي ذاتها ستلقى في النهاية المصير نفسه".

" . . . موجة من موجات نهر الصيرورة والتحول".

إنها تجمع قطعًا تذكارية، قصاصات وقطعًا صغيرةً، وأسرارًا، ثم تجلبها إلى بيته؛ لتضعها بين أشيائه الخاصة. حقائبها المفتوحة دوماً.

سافرت آنا فرويد مراراً وتكراراً إلى . . .

عوالم

يحف ضياء ما بعد الظهيرة وريقات جديدة خارج حدائق مارسفيلد والحدائق الإنجليزية المجاورة.

تبدو أوروبا بعيدة جداً عن كاليفورنيا، حيث أعيش على حافة خليج يواجه الغرب، في الناحية الشرقية.

في صناديق الذاكرة والنسيان، ممتلكاتنا وأغراضنا.

ترعرعت في نيويورك، وكانت لندن مصدري، أما الآن. . .

حدائق ليماهيولي :Limahuli Gardens نباتات محلية في جزيرة كاويي Kauai.

منزل، وأشجار، ذات ربيع في جنوب فرنسا.

تغريد طائر سبد مصري .

وأشجار النخيل، وصنوبر الأروركارية . وادي هينغين، كالدونيا الجديدة .

أقولُ لمرشدي المنليزي إن النزل تبدو لي جرداء على نحو غريب . . . بينما البيئة الطبيعية من حولها تبدو خصبة . وقف متأملاً للحظة . " Mais, C`est ca La maison " .

لمسة يد تحصد وتجمع كل الأشجار، والنهر، والهواء، والصخور، والجبال- الموتى .

المصادر

Sources

Boxes: Susan Hiller, installation at the Freud Museum, 1994. Photos courtesy of Book Works. From Susan Hiller, After the Freud Museum (London: Book works, 1995).

Sigmund Freud, quoted in Norman O. Brown, Apocalypse and/or Metamorphosis, 182.

Walter Benjamin, The Origin of German Classic Drama, 45.

Anna Freud, quoted in Robert Coles, Anna Freud: The Dream of Psychoanalysis, 3.

From "Anna Freud: Her Life and work" and "Freud Museum." Orientation Pamphlets, Freud Museum, London.

Anna Freud: video commentary on family movies at the Freud Museum.

William Blake, "London," From Songs of Experience.

Kathleen Raine, William Blake, 63.

Ernest Jones, The Life and Work of Sigmund Freud, vol. 3, 245.

Susan Hiller, Thinking about Art: Conversations with Susan Hiller, ed. Barbara Einzing (forthcoming).

Sigmund Freud, Moses and Monotheism, 17.

Jean-Marie Tjibaou, Valley of Hienghene, New Caledonia.

جميع الاقتباسات الأخرى كان مصدرها صناديق سوزان هيلر الموجودة في متحف فرويد في لندن.

All other quotations are from Susan Hiller's boxes at the Freud Museum.

البطاقات البريدية: قارب الدفن المصري الموجود ضمن مقتنيات فرويد؛ طاولة المكتب الموجودة في غرفة القراءة الخاصة به في متحف فرويد. وقد نسخت جميعها بإذن خاص.

Postcards: Egyptian funerary boat in Freud's collection; desk in his study at the Freud Museum. Reproduced by permission.

شكراً لجوديث أيسن وتاي ميللر لمساعدتهما القيمة في هذه التجربة.

Thanks to Judith Aissen and Ty Miller for help with this experiment.



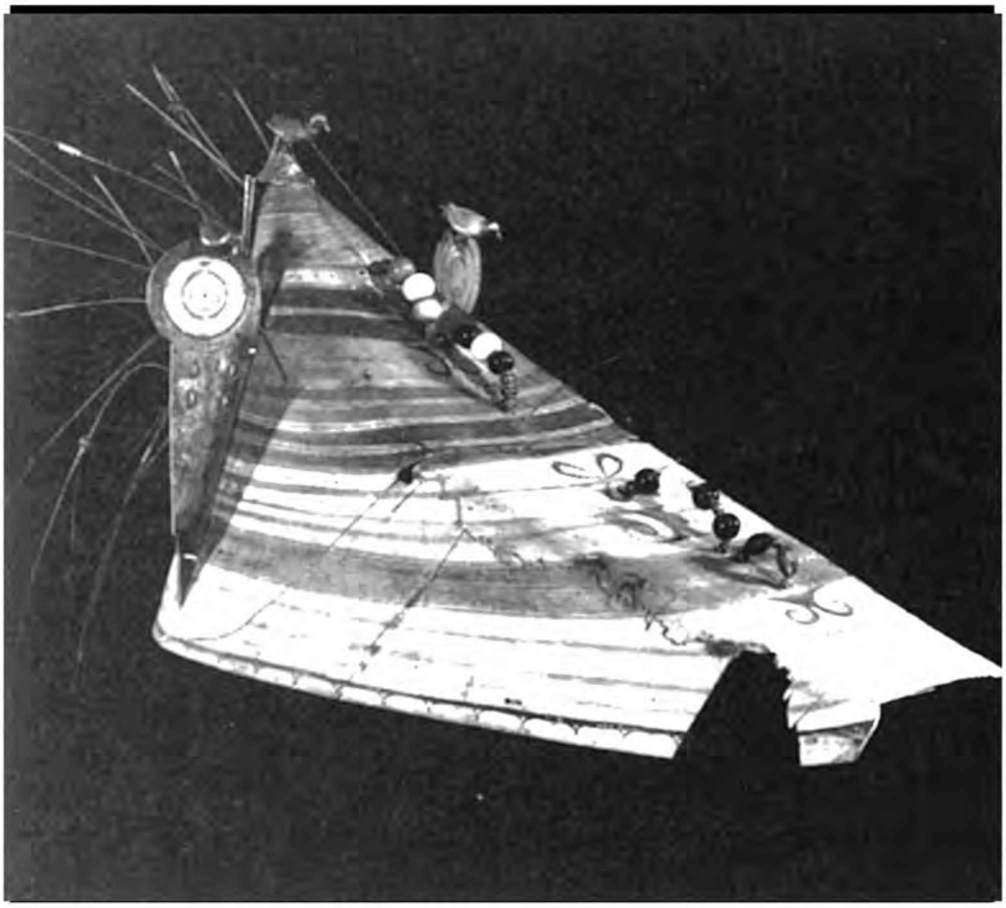
عائلي

صندوق صنع خصيصاً من الورق المقوى *(205x10x1302)* كتب عليه صورة من " ملاك الموت " "Angel of Death" لبرتون؛ أسطوانة 4.5 تحوي تسجيلاً لأغنية جوني راي "Look Home Ward Angel"

صنفت عام*1944*

الفصل الثاني عشر

تأملات في الزمن والمكان والكائنات



قبعة صائد من قبائل اليوت، أيونولاسكا، وكانت قد منحت لمتحف بيبوي في مدينة سالم، ماساتشوسيتس عام 1829م بواسطة الكابتن ويليام أوسغود، وهي مصنوعة من نشارة الخشب وشعر الفقمة وصبغة باللون الأحمر والأخضر والأصفر والأسود والأزرق ومزينة بريش طيور العاج وخرز المسابح. وشكل القبعة يوحي بأنها استعملت كلباس تنكري لتدل على أن من يلبسها رجل جوال يصيد طيور البحر ويطوف بلدان العالم

الفصل الثاني عشر

تأملات في الزمن والمكان والكائنات

أشجار العنب

تقع أشجار على الجانب الغربي لإحدى التلال، ومن تحته يمتد الحصن فيما يتهادى المحيط خلفه لامعا.

تنطلق اللوحات والرسومات التي تصور المستوطنة الروسية من هذا المنظور، لاسيما المرسومة منها قبل عام 1850م. ربما اتخذ الفنانون مجالسهم تحت ظلال أشجار العنب مباشرة، أو ربما مالوا إلى العمل تحت واحدة من أشجار الأجاص الضخمة المتفرقة هنا وهناك. وربما تناولوا بعضاً من ثمارها الناضجة، لكنها كانت حينذاك يافعة؛ مما جعل ظلالها خفيفة.

تظهر لوحات الفنانين حديقة مسورة انتشرت فيما حولها منازل مشيدة على زاويتين وكنيسة منتصبة على ثلاث زوايا، كما تظهر لوحاتهم مبان خشبية كبيرة عدة ذات سقوف مائلة محمرة اللون، متناثرة على نحو عشوائي يحاذي الأسوار. يرى المرء - خارج الحصن - مجموعات متفرقة من المباني أصغر حجما من الحصن ذاته، وحولها تنتشر حقول مسيجة وطاحونة هوائية. وتنتشر تلك المباني على هضبة منحدرة تطل على ممر يفضي إلى خليج وشاطئ صغيرين.

أما الآن فنحن في عام 1995م، وحين ننظر إلى الحصن من موقع العنب القديم لا يظهر لنا أي تغيير جلي على بنيته المعمارية، بالرغم من ترميمها مؤخراً على نحو متناهي الدقة. أما المنازل المجاورة للحصن فقد اختفت، وحل محلها بعض أشجار السرو

والسنديان الكبيرة حديثة العهد، ويقع وراءها موقف للسيارات. وأمام كل ذلك ينحني الطريق المعبد المسمى "طريق كاليفورنيا رقم 1".

يكشف لي كتيب سياحي أن بستان العنب قد شيد وزرع عام 1814م، حيث زرعت فيه أشجار دراق أحضرت من بيرو على متن السفينة الشراعية "تشيريكوف". وأثناء السنوات القليلة التالية، أحضر المزيد من الدراق والأعناب من بيرو على متن السفينة "كوتوزوف" من بيرو ومن مقر الإرسالية الإسبانية في كارميل الواقعة على بعد 242 كلم جنوباً، وتنسب إلى الإرسالية أشجار الزيتون النامية هناك أيضاً. وعلى مدى العقود الثلاثة التالية للاستيطان الروسي في كاليفورنيا، وصل المزيد من بذور وفسائل الأجاص والتفاح والخوخ والتين والكرز الحامض دائم الخضرة. إلا أنه ليس من الواضح تماما مصدرها، غير أن الطرق التي سلكتها متنوعة حتما. فهي جميعاً ربما أتت عن طريق أوروبا وروسيا، ثم عن طريق البحر، لتصل إلى "كيب هورن" باتجاه ألاسكا، ومن ثم نحو مستوطنة روس، أو ربما أتت من سواحل تشيلي وبيرو وكاليفورنيا الإسبانية، أو من شرقي الولايات المتحدة عبر البحر، لتنقل لاحقاً على العربات حتى وصلت إلى مقرها الجديد.

وبحلول عام 1842م، حين تخلت الشركة الروسية الأمريكية عن ثغر روس، كانت أشجار العنب قد امتدت لتغطي خمسة فدادين، وقام على العناية بها عمال هنود، وكان جزء منها حينذاك محاطا بسور من الألواح الخشبية يرتفع مترين ونصفاً تقريبا. وما تزال أساسات وقواعد منزل قديم ظاهرة للعيان في استحياء، ولعله كان مقرا لآخر مالكي الحصن، واسمه ألكسندر روتشيف.

وفي أواسط العقد الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي، اعتنى مزارعون ألمان وإنجلو- كاليفورنيون بأشجار العنب ووسعوه بعد أن اشتروا فورت روس من الروس أولا، ومن ثم من المكسيكيين الذين كانوا يعدون ساحل سونوما شمال سان فرانسيسكو خاضعا لسيطرتهم. أما في عام 1906م فقد انتقلت ملكية المكان إلى حكومة ولاية

كاليفورنيا . وفي ذلك العام، تعرض المكان الواقع فوق صدع سان أندرياس الجيولوجي لأضرار بليغة إثر الزلزال المدمر الذي ضرب المنطقة في ذلك الحين . فقد دفنت الأرض المنزلقة أشجاراً واقتلعت أخرى . وفيما بعد ذلك ظل الموقع مهملاً حتى أواخر السبعينيات من القرن العشرين الميلادي، حين بدأت مجموعة تضم متطوعين محليين بترميم المكان .

يقص عشب "العنب الروسي" ، هذه الأيام - على نحو منتظم - ويحيط به سياج مكهرب لمنع الغزلان من دخوله . وهناك أشجار من التفاح والأجاص القديمة يحيط بها أشجار يافعة نمت من الفسائل المغروسة، بينما توزعت هنا وهناك سبع لافتات مرقمة ترشد الزائر إلى ما نص عليه الكتيب الإرشادي، والذي يمكن الحصول عليه من مركز زوار محمية فورت روس التاريخي التابع للولاية . ولا يبدو أن كثيراً من الزوار يستطيعون الوصول إلى العنب (إذ عليهم قبل ذلك فتح قفل ذي أرقام خاصة)، ومع ذلك فالجو العام للمكان يوحي بالاطمئنان العفوي .

لقد دار جدل كثير، ومن غير شك أن آمالا عقدت حول تحديد أية شجرة زرعها الروس فعلياً من بين تلك الأشجار النامية هناك، هذا إن كانوا فعلوا ذلك أصلا، وإن كان بعض منها يبدو وكأنه زرع بأيديهم، فهناك مثلاً أشجار أجاص ترتفع عشرة أمتار ونيفاً، ولذا يشير الكتيب إلى أنها "ربما" زرعت قبل عام 1841م . والرابط بين الروس ومجموعة من أشجار الكرز المر المخضرة دوماً، والتي حفظت من التعفن بفعل خشبها القاسي، تعود إلى حكاية تقول : إنهم كانوا يستخدمون ثمارها ليضفوا نكهة مميزة على الفودكا، التي كانت تستهلك في الحصن . "ويعتقد" أيضاً أن أشجار الزيتون العتيقة إنما تعود إلى رهبان الفرانسيسكان من سكان شاطئ كارميل . أما أشجار التفاح جميعها فهي أحدث عهداً، رغم وجود اعتقاد سائد في إمكان نموها من بذور أو فسائل أحضرها الوافدون الأوائل معهم . وهناك شجرة تفاح أحمر وحيدة ملتفة قرب السياج الخشبي، وهي الوحيدة التي نجت من زلزال عام 1906م .

الأشجار القديمة غير مشذبة، وفي بعض الأحيان تكون متهالكة أو زائدة النمو تعلوها طبقة خفيفة من الطحالب. ولم تزل إحدى أشجار الأجاص تنتج ثماراً كروية صغيرة خشنة الملمس. وقد تمت زراعة أشجار الأجاص والخوخ على شكل مجموعات، على حد وصف الروايات الروسية. وهنالك خنادق في التراب وجدول منخفض وحوض طبيعي طويل، وهي جميعها تشير إلى أثر انزلاق صفيحة المحيط الهادي الأرضية تحت الصفيحة الأمريكية الشمالية. وعلى ضفة الحوض المذكور تقع شجرة أجاص قديمة ضخمة تمتد أفقياً أكثر منها عمودياً، نجت بأعجوبة من زلزال عام 1906م. ويمكن رؤية بعض الوريقات الداكنة على أطراف أغصانها العارية، وثمرتين جافتين متقلصتين ومن خلفهما سماء زرقاء صافية.

تذوقت تفاحة حمراء ذات قشرة خشنة مغطاة ببقع بنية اللون كانت قد سقطت عن إحدى أشجار التفاح الأحدث عهداً، كان طعمها لذيذاً، حامضاً وحلواً في آن واحد. وفي واقع الأمر أن نكهتها ذكرتني ببضع تفاحات أكلتها حين كنت طفلاً أقضي إجازتي جالساً على جذع شجرة في حديقة عنب قديمة في ولاية فيرمونت. أيعقل أن تلك التفاحات قد سافرت عبر القارة أو حول "كيب هورن" من الولايات الشرقية، مهاجرات مثلي إلى هذا الساحل الغربي؟ وكيف كان طعم تلك التفاحات عند الرحالة الروس أو الأمريكيين أو سكان ألاسكا الأصليين أو الهاوايين، الذين استقروا في فورت روس بعد أشهر من السفر المضني في عباب أمواج البحر؟ يا ترى هل ذكرتهم تلك النكهة بأوطانهم وأراضيهم الأصلية وأيام طفولتهم الأولى؟ أم أن الطعم كان غريبا عليهم؟ هل استساغ هنود كاليفورنيا - الذين عملوا وعاشوا على هذه الأرض - تلك الفاكهة الغريبة عليهم؟

محيط غير ذي فلك. في اللوحات القديمة التي تصور فورت روس، تكسر خط الأفق الأزرق سفينة تبدو بأشرعتها المملوءة وكأنها تحوم فوق الماء، وحجمها يبدو أكبر من أن يكون واقعياً. منتظرة دوماً، وقادمة دوماً.

التاريخ

هأنذا أبحث عن التاريخ في فورت روس، أريد أن أفهم موقعي بين الآخرين في الزمان والمكان. أين كنا وإلى أين نحن ذاهبون؟ ولكن بدلا من العثور على اتجاه ومسار واضحين، وجدت أزمنة متباينة ومتداخلة، كل منها "تاريخي" بطريقة أو بأخرى. الإيقاع الطويل لصدع سان أندرياس الجيولوجي، الذي بدأ يتحرك قبل خمسين مليون عام، مما يجعل الفرق ضئيلا بين عامي 1906و1996م. فالساعة الجيولوجية أوسع من أن تدركها خلجات البشر، ولكن أثارها على حياة البشر دوما ما تكون سريعة وكارثية. وكذا حقب ودورات الطقس المتعاقبة من ضباب وماء ورياح وعوامل تعرية. فحين نظرت خريف عام 1995م نحو الساحل من زاوية العنب الروسي المرتفعة، تمكنت من رؤية الغبار، الذي تثيره شاحنات نقل التراب التابعة لشركة "كالترانس" في كفاحها المستمر من أجل حماية الطريق رقم (1) من السقوط في البحر. أما النباتات فتتبع مواسمها الخاصة: دورات حياة محددة، وأشكال من النمو والانتقال. فالبذور والأبواغ تنتقل بمساعدة المخلوقات الحيوانية، بما في ذلك البشر - شعرهم وقنواتهم الهضمية وأيديهم وملابسهم وعرباتهم وسفنهم وطائراتهم. وكذلك للجراثيم والفيروسات تواريخها، وهي تكون قاتلة عندما تجتمع معا بعد طول فراق. وتواريخ الحيوانات متشابكة مع تواريخ البشر، وأسوأ مثال على هذه العلاقة الشائكة هو القضاء على حياة الحيتان الرمادية وثعالب الماء التي صيدت حتى أوشكت على الانقراض، ولكن ها هي تعود للحياة شيئا فشيئا. وأخيرا هناك ذلك الخليط من الأوقات البشرية التي نطلق عليها "التاريخ": الامتداد الطويل للثقافات الأصلية والقصص الراسخة في الذاكرة الشعبية، وارتقاء القبائل والشعوب وأفولها، وكذلك الإمبراطوريات، وحالات الكفاح والحيل الناتجة عن فتوحات وما يصاحبها من تكيف وبقاء، وكذا تحركات السكان الأصليين والمكتشفين والمهاجرين في علاقتهم المميزة مع الأرض والمكان والذاكرة، والإيقاعات المتقلبة للأسواق والسلع والاتصالات ورؤوس الأموال - وهي حالات تنظم الأشياء وتنكثها.

في فورت روس، كنت آمل أن القي نظرة ولو قصيرة في تاريخي الشخصي وعلاقته وارتباطه مع تحركات الآخرين في نطاق شبكة من التواصل المحلي. وإن أردت سمٍّ هذا النطاق "المحيط الهادي الشمالي"، وذلك لتبسيط الأمور، ولو أنها تسمية تبسيطية إلى حد ما. أريد أن أسأل أسئلة عريضة لا إجابات عنها على نحو شخصي. وأنا هنا أفكر ضمن سياق تاريخي، أي أنني في حاجة إلى وعي عالمي ووجود محلي في آن واحد؛ لأن القوى الاقتصادية والسياسية والبيئية التي جمعتنا كلنا هنا معا لا يمكن أن تتمثل في حقيقة تاريخية سوى من خلال مشاريع وقصص محلية محددة. وهذه الأخيرة ينبغي ألاَّ تكون نظامية ولا محددة بصورة نهائية. فالحقيقة التاريخية - أي ما يحدث في زمن غير متواتر - مجموعة متغيرة من المحددات، وليست عملية تراكمية أو شيئا مقدرا. هذا هو ما أفترضه أنا على الأقل - وآمل حدوثه أيضا. وفورت روس هو مكان مناسب جداً لفتح صفحة جديدة مع التاريخ. فالحصن وتموضعه على طرف المحيط الهادئ، حيث أعيش منذ ثمانية عشر عاما، قد يوفر قصصاً وسرديات تحمل رؤى من أدب أواخر القرن التاسع عشر الميلادي ربما كانت كافية في عمقها للمساعدة على فهم المستقبل - المستقبل المحتمل.

"من أين أتينا؟ ومن نحن؟ وإلى أين نحن ذاهبون؟" تلك بعض الأسئلة التي ضمنها غوغين أكبر لوحاته، والتي رسمها في موقع باسيفيكي حقيقي نابع من مخيلته. إنها الأسئلة ذاتها التي لا نفتأ نطالب التاريخ بإجابات عنها. وبحيرة ناقدة ونامية يأتي السؤال: من السائل؟ أنا ووالدي، أبي وأمي، وأجدادي، لم نأت إلى هذا الساحل من الصين ولا اليابان ولا الفلبين ولا المكسيك ولا جواتيمالا ولا ساموا ولا كمبوديا ولا فيتنام... ولا نتذكر أي وجود لنا على الساحل قبل مجيء الغرباء.

حين يقف المرء إزاء جلال الحصن - الذي شيد من جديد - فلابد أن يحدث له إحساس غريب يدرك من خلاله أن من بنوه قد حدقوا بعيداً في اتجاه أفق المحيط، ولكنهم لم يكونوا يتأملون المدى البعيد، بل كانوا يرنون إلى الماضي. والغرابة هنا تكمن في حقيقة

أن المتأمل شخص اعتاد على فكرة اتجاه التطور الحضاري، فيما يسمى "العالم الجديد"، كان يتجه دوماً من الشرق إلى الغرب. فالفضاء الوطني للولايات المتحدة كان يرى دوماً على أنه توسع باتجاه الغرب، والجنوب (ولو بشرعية أقل). نشأ هذا الحلم الجغرافي الميمم شطر الغرب على الأطراف الأوروبية المحاذية لآسيا وأفريقيا عبر قرون من التواصليات العنيفة والرقيقة. الحلم الخلاق، المتفجر والعنيف، كانت لديه وجهة هي المحيط الهادئ. وهنا تكمن قمة "الغرب". أما فيما وراء المحيط فعودة إلى الشرق من جديد.

في فورت روس، حتى التاريخ "الغربي" يأتي من الاتجاه الخاطئ. وهو يأتي ملوثاً، كامتداد للمواجهة الروسية الآسيوية العظيمة عبر التخوم السيبيرية. والحقيقة إن قليلاً من الذين شيدوا أمريكا الروسية كانت جذورهم أوروبية على أي نحو من صفاء العرق. فمعظم الرواد في فورت روس كانوا سيبيريين بالضرورة (خليط من الأصول الروسية والمهجنة والمحلية) وألوتيين وألاسكيين. من الغريب أن تقف على ساحل كاليفورنيا وتتخيل نفسك في أقصى نقطة وصلتها إمبراطورية تمتد شرقا من مركزها في سانت بطرسبرغ. ومن المحير أيضاً إدراك أن الذي جلب هذه المجموعة من الأشخاص المتنوعين إلى هذا الساحل المعزول عام 1830م عبارة عن شبكة تجارية متخصصة بالبضائع الكمالية من الصين. وتجارة الصين التي دعمها حب الإنجليز والأمريكيين للتوابل والخزف والشاي خصوصا، قد غيرت نمط المحيط الهادي. وقد أطلق السعي وراء سلع لبيعها في كانتون عنان التنافس المدمر على خشب الصندل وخيار البحر وجلد الفقمة من ألاسكا وكاليفورنيا. ففورت روس هي جزء من تاريخ آسيا بقدر ما هي جزء من التاريخ الأمريكي.

وينظر أيضاً إلى فورت روس بصفتها جزءاً من تاريخ النصف الغربي للكرة الأرضية. وقد سرّع الوجود الروسي في أمريكا من عملية الاستعمار الإسباني (والمكسيكي أيضا بعد عام 1821م) وخاصة في ألتا كاليفورنيا. كانت العلاقات بين فورت

روس والمراكز الدينية والعسكرية في كارميل وسان فرانسيسكو وسان رافاييل وسنوما مضطربة وتعاونية في ذات الوقت، حيث التقى حدان متحركان أحدهما من الغرب إلى الشرق والآخر من الجنوب إلى الشمال. وعلاوة على ذلك فالصلات مع أمريكا الجنوبية كانت ملموسة بفضل الطرق البحرية عبر المحيط الهادئ. فجورج واشنطن كول ذو السمات الأمريكية الخالصة، والذي شملت مزرعته الحصن في القرن التاسع عشر الميلادي، كان قد أتى من فالباريسيو الواقعة في سواحل سنوما، وذلك بصحبة زوجته مرسيدس ذات الأصول التشيلية.

أما اليوم، فتبدو هذه الصلات عبر - باسيفيكية ونصف - الكروية منطقية من جديد. فهي تؤذن بأمر ما . . . فبينما تزخر كاليفورنيا المعاصرة بالمهاجرين الآسيويين والقادمين من وراء المحيط الهادي، كان للعديد منهم صلات قربى وعلاقات اقتصادية عبر المحيط. ومع تنامي سهولة المرور عبر الحدود الجنوبية للولاية، أصبح خليط القوى والشعوب على ساحل سنوما في عام 1830م أكثر قربا. فحقيقة وجود فورت روس تساعد على زعزعة فكرة التاريخ "الأمريكي البحت" المسيطرة؛ مما يفسح المجال أمام قصص أخرى واكتشافات وأصول أخرى، لتكون النتيجة "ولايات متحدة" لأصول وأوصال في المحيط الهادي الآسيوي والأجزاء الأخرى من الأمريكتين. وبينما أنا قريب من الحصن ساورني إحساس بالحضور الدائم للتاريخ المحلي، وبقصص مختلفة المواضع تربط أصولا وحالات مستقبل بأخرى، تواريخ تحكي عن تجارب هؤلاء الذين رأوا أشرعة تظهر في أفق خال بمشاعر لا علاقة لها بالسعادة.

أمريكا الروسية

لقد كانت أمريكا الروسية امتدادا لسيبيريا. فرجال "البرومي شلينيكي" القوقازيون، وهم صيادون ومقاتلون مستقلون، قد اجتازوا جبال الأورال ووصلوا بسرعة إلى البحر الشرقي في أوكوتسك خلال ستين عاما، ولم يكونوا ليترددوا في

مواجهة المحيط فقط! فحملتهم على سيبيريا كان دافعها ما يسميه الروس "الذهب الناعم" ، أي فرو القندس والثعلب الفضي ، وبالأخص ابن عرس ، والتي كانت تباع بأسعار باهظة في أوروبا والصين . وحيثما يتم القضاء على الحيوانات ذات الفرو - وهو أمر لم يتطلب كثيراً من الوقت - كان الصيادون ينتقلون إلى مكان آخر . وحيثما انتهت بهم اليابسة كانوا يتابعون خط سيرهم بأساليب أخرى . فقد سمعوا إشاعات عن أماكن ما وراء البحر . فحملات فيتوس بيرينغ بين عامي 1728و 1741م أخذته ؛ ليرى ألاسكا من بعيد وليصل إلى الجزر الألوتية . والناجون من رحلته الثانية سيئة الحظ عادوا إلى شبه جزيرة كمتشاتكا خاليي الوفاض عدا أرواحهم (قضى بيرينغ نحبه في تلك الرحلة) . إلا أنهم استطاعوا جمع 900 من جلود كلب البحر التي باعوها بمبلغ وقدره 90000 روبل في السوق الصينية . وبعد أن روى طاقم بيرينغ كيف أن سواحل الجزر الألوتية تعج بكلاب البحر ، بدأ السباق في غزوها يزداد على نحو متسارع . وخلال ربع قرن استطاع "البرومي شلينيكي" في قوارب بدائية تتبع سلسلة الجزر الألوتية حتى وصلوا شبه جزيرة ألاسكا وجزيرة كودياك ، على بعد 2700 ميل (4340 كم) من أوكوتسك . وبحلول عام 1799م كانت الشركة الروسية الأمريكية - وهي مؤسسة خاصة شبه حكومية ، قد حصلت على إذن من القيصر الروسي باحتكار تجارة الفرو في أمريكا الشمالية . وتحت القيادة المتقدة لألكسندر بارانوف ، نقلت الشركة مقرها شرقا إلى سيتكا (أرك-إنجل الجديدة) . أما فورت روس ، الواقعة في الجنوب البعيد على ساحل معتدل سمّاه السير فرانسيس دريك "البيون الجديد" ، فقد كانت أبعد نقطة تابعة للشركة .

كانت أمريكا الروسية (فورت روس) مستعمرة ساحلية تجلب الثروات منها ولم تكن هدفاً للاستيطان . وحتى في ذروة مواسمها ، لم يكن يعيش فيها أكثر من بضع مئات من الروس . أما جل أعمال الصيد والاستكشاف فقد كان يؤديها موظفون محليون مهجنون . وقد تزاوج "البرومي شلينيكي" مع الشعوب الأصلية السيبيرية بشكل تقليدي أو تعايشوا معهم على الأقل ، واستمر الروس من الطبقات جميعها على هذا النسق في أمريكا . وقد

نتج عن هذا عدد كبير من السكان المهجنين، واحتلوا مواقع متوسطة في هرم عرقي متدرج وغير متواز. وقد عمل هؤلاء الموظفون مخلطو الأعراق مع عمال محليين جندوا تحت إدارة أقلية صغيرة من المديرين والخبراء الروس.

وقد اعتمدت المستوطنة اعتمادا كبيرا على العمالة المحلية التي كانت تنظم على شكل مجموعات صيد كبيرة. وكانت بعض الأعمال تتطلب مهارات خاصة جدا. فقد كان من السهولة بمكان ضرب حيوانات القندس ذات الفرو حتى الموت أثناء توالدها بالآلاف على جزر بريبيلوف، وكذلك القضاعة كان يمكن اصطيادها بالسهولة ذاتها كما في سيبيريا. أما كلاب البحر - وهي الركيزة الأساس لوجودهم في أمريكا - فقد كانت أمرا آخر. فبما أنها متحركة باستمرار وتعيش في المياه الساحلية الخطرة، فقد كانت الوسيلة الوحيدة لاصطيادها هي رميها بالرمح من الزوارق المتحركة. وكان الألويتيون والكونياقيون من جزيرة كودياك (كان الروس يسمونهم جميعا الألويتيين) هم الوحيدون المتمرسون في ذلك. والألويتيون بالذات كانوا خبراء في صيد كلاب البحر، وهم المدربون منذ الصغر على الصيد في الماء باستخدام زوارق بتصاميم ممتازة.

وقد سارع الروس المرتزقة الذين عملوا جنبا إلى جنب مع الألويتيين إلى استغلال الصيادين المحليين. وقد تم تحقيق ذلك باستخدام أسلوب العصا والجزرة المعهود في العصور الاستعمارية المبكرة، إذ تم التبادل ما بين التجارة المفيدة للطرفين والإرهاب الصريح. فكان بعض المستكشفين عادلين في تعاملهم، وبعضهم بقي هناك، وتزوجوا نساء محليات. أما البعض الآخر فقد كان متوحشا. إذ نظموا مجموعات عمل وأرسلوا المجندين إلى أصقاع بعيدة، ولمدد طويلة أحيانا. وكانوا يخدعون الرجال الألويتيين أو يجبرونهم على المشاركة في هذه البعثات، وعادة ما كانوا يأخذون نساءهم رهائن. ومع تنظيم عملية الاستخراج ، أصبح العمل لدى الغزاة ميزة مكتسبة. وكانت الأجور تميل إلى الشح، وأحيانا على شكل بضائع صنعتها النساء الألويتيات والكونياقيات اللاتي أجبرن

على العمل في المستوطنات الروسية. فقد كان الاضطراب الذي سببه الروس في أسباب العيش على الجزيرة كبيرًا ومدمراً أحيانا. إذ تسببت موجة من الأوبئة التي جاء بها الغزاة في إفناء السكان الألويتيين وسكان سواحل ألاسكا، واستمر هذا الدمار خلال جزء كبير من القرن التاسع عشر الميلادي.

بحلول أوائل ستينيات القرن الثامن عشر الميلادي، كان الألويتيون المسالمون عادة قد ضاقوا ذرعاً بهذه الممارسات. ومن ثم قامت مجموعات شرقية عدة منهم بتنظيم هجوم حسن الإعداد ضد خمس سفن روسية، فدمروا أربعاً منها، وقتلوا معظم طواقمها. أما الرد فكان كالمعتاد، إذ دمرت أعداد كبيرة من القرى على جزيرة أونالاسكا "Unalaska" والجزر المجاورة، وعذب قاطنوها وقتلوا، مما قضى على المقاومة المنظمة. ثم بدأت عمليات الاستيعاب الإجبارية والاختيارية. فقد كان القادة المحليون المدعومون من الروس يوفرون إمدادات منتظمة من مجموعات العمل، بينما كان الروس يأخذون الأفراد من الجزر إلى سيبيريا؛ ليعلموهم ويحولوهم إلى الدين المسيحي، ثم يعيدوهم ليعملوا مترجمين وقادة محليين. وبحلول نهاية القرن الثامن عشر الميلادي، وبمساعدة بعض القساوسة الليبراليين من أمثال إيوان فينيامينوف (أحد أهم المؤرخين والمصلحين الاستعماريين المبكرين) كان جميع الألوتيين قد اعتنقوا الديانة الأورثودوكسية الروسية، إذ أضفوا على ديانتهم الجديدة طابعهم المحلي الخاص. وبالرغم من أن القادمين الجدد لم يجبروا السكان الأصليين على التحول إلى المسيحية كما كان المستعمرون الإسبان يفعلون أحيانا، إلا أن هذا التحول حدث في جو من التسلط وحتى الإرهاب أحياناً. والأمر ذاته ينطبق على مجتمعات العمل الأكثر ليبرالية نوعا ما التي أنشأتها الشركة الروسية - الأمريكية في نهاية القرن. وغالباً ما كانت إدارة الشركة في سان بطرسبورغ تأمر الرواد بمعاملة السكان الأصليين الأمريكيين بالحسنى، ولكن دون جدوى. فواقع الحال في المستوطنة النائية التي كانت تعاني نقصاً مزمناً في الأيدي العاملة، وحاجتها إلى الصيد في أماكن أكثر بعداً باستمرار، فرض عليها الاعتماد الكلي على اليد العاملة المحلية. فتكاليف المؤن كانت عالية وهامش الربح كان ضيقاً.

وقد استمر البحث عن أماكن جديدة للصيد جنوباً على طول الساحل الغربي الأمريكي، وعادة ما كان هذا بمساعدة السفن التجارية القادمة من نيو إنجلاند التي كان بارانوف يؤمن لها فرقاً من الألوتيين والكونياقيين مع زوارقهم. وقد كان التلينجيتيون العدائيون يعيقون العمل في الخلجان والجزر الواقعة جنوب سيتكا. وهنا حالف التجار البريطانيين والأمريكيين نجاح أكبر، لأنهم كانوا على استعداد لدفع أسعار أعلى وللمتاجرة حسب الشروط المحلية. ولكن في أماكن أبعد إلى الجنوب في كاليفورنيا، كانت هناك مقاومة أقل، كما كانت كلاب البحر ما زالت موجودة بوفرة. لذا فقد امتد عمل الألوتيين الموجودين على متن السفن الأمريكية حتى بحر كورتيز في باها كاليفورنيا. أما الروس الأوائل فقد وصلوا مع فرق صيدهم إلى خليج بوديغا شمال سان فرانسيسكو عام 1809م. وعام 1812م، قامت الشركة التي أقلقتها المقاومة الإسبانية بنقل قاعدتها شمالاً إلى موقع يسهل الدفاع عنه، والذي أصبح فيما بعد فورت روس (روس هو تعبير مختصر لروسيا، لذا فقد كان الاسم يعني القلعة الروسية). وانطلاقا من هذه القاعدة، كان الألوتيون يجوبون المياه الساحلية وصولاً إلى مونتيري جنوباً. وكانوا يحملون زوارقهم الخفيفة عبر شبه جزيرة مارين؛ ليصطادوا خلسة في الخليج الشاسع الذي كانت تحرسه بالكاد حامية صغيرة في سان فرانسيسكو.

كانت النية من إنشاء القاعدة أن تكون مستوطنة دائمة. ورغم أن السبب الأساس لوجودها كان كلاب البحر، وفقمة الفرو بدرجة أقل، إلا أن أعداد هذه الحيوانات نضبت بعد فترة. كما أن التوسع جنوبا على طول الساحل كان مستحيلاً بسبب وجود الإسبان. لذا فبحلول عشرينيات القرن التاسع عشر الميلادي، أصبحت الوظيفة الثانوية للمستوطنة، هي الإنتاج الزراعي بهدف إمداد مستعمرة ألاسكا، قد أصبح المبرر الرئيس لوجودها. وبعد التحول إلى الزراعة واسعة النطاق، وظف الروس المزيد من الأيدي العاملة المحلية. وبما أنهم جاؤوا بفرق الصيد الخاصة بهم، فلم يكونوا يعتمدون في البداية على هنود البومو والميووك القاطنين على الساحل. كانت العلاقات بينهم وبين الهنود جيدة نسبياً، إلا

أنها لم تخلُ من الاضطر ابات والمخاوف المتبادلة . وقام أيفان كوسكوف ، أول مدير للحصن ، باختيار موقع لها شغلته مستوطنة لهنود البومو منذ أمد بعيد تسمى "ميتيني" (أو مادزيني باللغة المحلية) . وأقام كوسكوف مفاوضات بشأن اتفاقية نظامية مع الزعماء المحليين للقبيلة التي أصبحت تسمى فيما بعد كاشايا بومو ، وذلك عرفاناً لهم لإعطائه الإذن باستخدام الأرض . وربما كان من شأن هذا الاعتراف النظامي بحقوق السكان الأصليين إيجاد حق "شرعي" في الاحتلال ، خلافاً لمزاعم الإسبان ، بالدرجة نفسها التي كان يهدف بها إلى احترام ممتلكات السكان الأمريكيين الأصليين . وعلى أية حال ، فقد كان ذلك الخيار الوحيد للكاشيا بمواجهة غزاة مسلحين بالبنادق والمدافع . فرغم أنهم كانوا أحياناً يقتتلون فيما بينهم بسبب الغارات على بعضهم والردود الانتقامية ، فلم يكن الكاشايا قوماً محاربين .

وتقول القصص المتواترة : إنهم ظنوا السفن الشراعية الروسية أشباحا لطيور ضخمة . ولكنهم عرفوا الواقع عندما رست المراكب المجنحة الغريبة في خليج ميتيني وبدأت طواقمها بإنزال المدافع والمؤن والكثير من زوارق الكاياك . وربما كان سبب تسمية الكاشايا للقادمين الجدد الروس والألاسكيين "برجال ما تحت البحر" هو الظهور والاختفاء المتتابعين للسفن في الأفق . وقد دخلوا في علاقات تجارية مع القادمين الجدد ، بينما حافظوا على المستوطنة المحلية في "متيني" قرب الحصن طوال ثلاثين عاماً من الاحتلال الروسي . وكان الكاشايا – وهم مجموعة صغيرة من هنود البومو ربما لم يتجاوز تعدادهم الألف الواحد – يتنقلون ما بين قرى ساحلية صيفية وأخرى شتوية داخلية فوق تلال سحيقة . وكان هناك الكثير من الحركة في مساحة 45 كم التي تضمنتها الرقعة الساحلية الخاضعة لسيطرتهم ، والتي تحدها من الشمال بومو الوسطى ومن الجنوب كل من نهر "غالالا" وساحل "ميووك" الواقع مباشرة وراء مصب نهر روسيا . وكان عدد كبير من هنود كاليفورنيا يعيشون قرب الحصن الروسي . وفي البداية كانت الحماية الروسية والبضائع التجارية والتعايش مع الألاسكيين والكريوليين قد دفعت الكاشايا ، الذين كان

أغلبهم من النساء والأطفال، إلى البقاء في الحصن. أما فيما بعد، فقد تطلبت الزراعة واسعة النطاق ورعاية المواشي وجود قوى عاملة كبيرة، وخاصة أوقات الحصاد. فكلما وجد الروس أنفسهم بحاجة إلى الأيدي العاملة، كانوا يلجؤون إلى القوة، إذ كانوا يغيرون على المزيد من قرى الكاشايا البعيدة، ويشكلون مجموعات من العمال تحت تهديد السلاح، ومن ثم يأخذون الرهائن لضمان انصياعهم.

ولكن هذا الأسلوب لم يكن محببا لديهم. كما أنهم لم يكونوا قادرين عمليا على إبقاء أعداد كبيرة من الناس في الحصن عن طريق الإرهاب الصرف، كما كان يفعل الإسبان والمكسيكيون في نظامهم المعتمد على الإرساليات التي تدير المزارع. وبشكل عام، كان الهنود العاملون في حصن روس يعملون هناك وفقا لنظام أكثر مرونة يعتمد على خليط من القيود والمكافآت. ومن بين المستعمرين كلهم، لم يكن الروس هم الأسوأ. إذ لم يكونوا يتدخلون في الثقافة المحلية ما دام بالإمكان تحقيق الأهداف الاقتصادية للمستعمرة. ومهمتهم لم تكن التحضير أو التنصير. كانوا يشجعون الزواج المختلط ونمو أعداد الكريوليين. أما الكاشايا الذين نجوا بسرعة من تبعات وجود الرجل الأبيض شمال خليج سان فرانسيسكو، فقد أدركوا الميزة النسبية لتحالفهم مع الروس. وكانت هناك اتصالات مهمة فيما بين المجموعات الهندية في المنطقة. وكان البومو منقسمين إلى سبع مجموعات تتكلم لغات مختلفة، ولكن تعدد اللغات كان شائعا، وكان لدى الكاشايا (وما زال) صلات قربى وروابط تجارية مع الميووك الساحليين. وكان الميووك يعرفون النظام الاستعماري الإسباني (والمكسيكي لاحقا) بفضل احتكاكهم المباشر معه. فقد خضع الكثير من رجالهم إلى العمل بالسخرة، وتعرضت نساؤهم للاغتصاب. ونقل سكان القرى المحلية إلى مقرات الإرساليات الإسبانية، حيث فرضت عليهم الديانة واللغة الإسبانية. وحتى عندما عاملهم الإسبان بلطف، استمرت الضغوط عليهم للتخلي عن تقاليدهم الهندية. وقد انتشرت بسرعة الأنباء عن هذه الحقائق القاسية، وكذلك عن التفوق العسكري للغزاة والأمراض الفتاكة التي حملوها معهم. لذا فقد كان لدى هنود كاليفورنيا أسباب وجيهة للخوف من قدوم الرجل الأبيض.

أما في فورت روس، فقد ضم التعداد السكاني جزءاً لا يستهان به من نساء الميووك. وقد فر الكثير من الهنود شمالا للانضمام إلى حلفائهم، ألا وهم "هنود البومو في فورت روس"، طلباً للحماية من الغزاة الإسبان. ولابد إن القصص التي رووها عن فظائع الإسبان كانت مرعبة. فقد أمن لهم الروس على الأقل مكاناً آمناً نسبياً، أو سداً منيعاً في مواجهة الاستعمار الاستيطاني الإسباني والمكسيكي الأشد دماراً. وبالفعل، إن كنا لنأخذ القصص التي جمعها اللغوي روبرت أوزوالت في خمسينيات القرن المنصرم، فإن أحد الأشياء التي دهش لها هنود الكاشايا هو استعداد الروس لكبح جماح "رجال ما تحت البحر" (الكريوليين أو الألاسكيين على الأغلب)، الذين أساؤوا معاملة نساء الكاشايا. وفي متيني، كان الفرد إذا عمل والتزم بقوانين معينة، فقد كان بإمكانه أن يعيش كهندي، مع ما يكفيه من الطعام وبقدر معقول من الحماية في عالم أضحى أكثر ظلاماً بسبب الغموض والإرهاب. أما الهنود الآخرون الذين عاشوا في الجوار أو مروا عبر مجمع فورت روس، فلا شك أنه كانت لديهم دوافع عدة. إذ كان لدى رجال ما تحت البحر بضائع يتاجرون بها. ثقافيا، كانوا مجموعة متنوعة جداً، وكان بإمكان المرء التعامل معهم.

كانت فورت روس عبارة عن تجمع من المستوطنات، حيث كانت الغالبية العظمى من سكانها تعيش خارج أسوارها. أما في الداخل، فقد كان الحاكم وأسرته، بالإضافة إلى عدد من الروس ذوي الامتيازات، الذين يقطنون في بضعة منازل كبيرة تضم أيضاً المؤن والسلع التجارية والفرو والأسلحة والبارود. كانت هناك مشاغل ومكاتب ومطابخ وحتى سجن. وكانت كنيسة روسية أورثوذوكسية تحتل إحدى زوايا الحصن. أما في الخارج وفوق الخور مباشرة فتقع قرية الكونياغ التي كانت تؤوي صيادي الثدييات البحرية، والذين كانوا يشكلون نصف عدد سكان الحصن في عشرينيات القرن التاسع عشر الميلادي. كانت مجموعة متنوعة من الكريوليين والعمال الروس والسيبيريين الأقل مستوى والعمال المهرة يعيشون في مجمع آخر من المباني، تحيط به الحدائق وطاحونة هواء

ومشتل ومبان خارجية أخرى. وكان هناك موقع لبناء السفن ومسكبة قرب الخور بالإضافة إلى مبنى مهم جداً، خاصة عند البحارة والصيادين البحريين: حمام البخار.

ولكن من كان يعيش في فورت روس بالتحديد؟ يعطي التعداد السكاني الذي أجراه أول حاكم للحصن، وهو إيفان كوسكوف عام 1820، صورة صادقة. فمن بين السكان الذين يبلغ عددهم مئتين وستين، 14,6% كانوا من الروس، و6,5% من الكريوليين، و 51,2%من الإسكيمو (126 من الكونياغ و7 من التشوغاش) و21,5 من هنود كاليفورنيا. وبالإضافة إلى هذه المجموعات الرئيسة، يسجل التعداد ثلاثة من الألويتيين وخمسة ياكوتيين سيبيريين وأربعة "ساندويشيين" (أي من جزر هاواي) وتلنجيتيين اثنين وهندياً واحدا من التانينا، وشخصاً واحداً غير معروف. وقد تنوعت هذه النسب عبر السنين، وكان هناك قدر لا يستهان به من القادمين والمغادرين. وتتحدث سجلات الرحلات التي كتبها كيريل خليبنيكوف عام 1822م عن عدد من "بروميشليكي" (الروس الأدنى مكانة) المتضجرين الذين هجروا الحصن، وذهبوا إلى الإسبان جنوب سان فرانسيسكو، وقد أعيد بعضهم قسراً. وكان هناك عدد من عابري السبيل الذين قدموا من السفن التي رست عند فورت روس أو خليج بوديغا. ففي التاسع والعشرين من مايو عام 1822م، ترجل "زنجي وأيرلندي" من سفينة بريطانية تابعة لشركة شرق الهند في طريقها من كالكتا. وقد أثبت "الزنجي" أنه نجار ومزارع بارع، وهي مهارات كان يحتاجها الحصن بشدة. وقام قبل مغادرته بإصلاح الآليات الزراعية، كما صنع دراستين للحنطة.

ومن بين الهنود المحليين الذين شملهم التعداد، كان 84% منهم نساء. (مع تزايد سعة الزراعة لاحقاً، ازداد عدد الرجال في الحصن، بشكل موسمي على الأقل.) ومن بين الثماني والأربعين امرأة اللاتي جرى تعدادهن عام 1820م، كانت 26 امرأة "من حول فورت روس" (أي من الكاشايا)، و21 منهن قدمن من الجنوب (ميووكيات من خليج بوديغا وبوميات وميووكيات من منطقة النهر الروسي)، كما قدمت إحداهن من منطقة

"بوينت أرينا" شمالاً. وكانت معظم الهنديات يعشن مع الكونياغ والتشوغوش. وقليل منهن كن يعشن مع الروس والكريوليين. وكان بعض الرجال الروس والكريوليين يعيشون مع نساء كريوليات وكونياغيات وألويتيات بلغ عددهن 47 امرأة. وفي عام 1920م، كان أغلب الرجال الهنود الموجودين في الحصن "مجرمين مدانين"، يقضون أحكاماً بسبب أفعال مثل مهاجمة الكونياغ، الذين يصيدون في مياههم الساحلية أو لقتلهم الخيول الروسية. فقد كان هنالك جانب عقابي للمساس بحرمة التعايش السلمي بين المستوطنة والقبائل الساحلية.

لقد كان خليطاً اجتماعياً عجيباً تحكمه تسلسلات هرمية عرقية وإثنية معقدة ومتشابكة. فقد كان الروس يتربعون على قمة الهرم الاجتماعي، يليهم مباشرة الكريوليون الروس والسيبيريون، ومن ثم الكريوليون الألاسكيون والكاليفورنيون، أما في الدرك الأسفل فقد كان سكان كاليفورنيا المحليون. وكان هذا على الأقل الهرم الاجتماعي كما كان يشاهد من الأعلى. ولكن من غير الواضح كيف كانت العلاقات تدار بين المستويات المختلفة، ولابد أنه كان هنالك الكثير من الاتصالات. والعدد الأكبر من "الزيجات"، أي التعايش، كان بين الكونياغ والكاليفورنيين. ولكن أي نوع من التعامل كان يسود هذه العلاقات؟ توفر لنا الدراسات الأنثروبولوجية خارج أسوار الحصن بعض الدلائل. فالكلمات الروسية المتناثرة في لهجة الكاشايا المعاصرة، والتي يمتلك بعضها خصائص واضحة من طريقة اللفظ الكونياغية، هي دلائل مثيرة على تاريخ مختلط. كانت العلاقات في معظمها مؤقتة، فعندما كان الألاسكيون يغادرون في رحلات صيد مطولة، ربما كانت شريكاتهم يذهبن إلى قراهن الأصلية بانتظار عودتهم. وقد حوفظ على العلاقات الأسرية خارج متيني. وعندما غادر الروس كاليفورنيا عام 1842م، رافقت ست من نساء الكاشايا شركاءهن إلى سيتكا. وحسب الرواية الروسية، فقد كانت مغادرتهن اختيارية. أما تراث الكاشايا فيقول: إنها كانت بالإكراه.

في عشرينيات القرن التاسع عشر الميلادي، عمل شخص من التانيانيين اسمه (كادانالتشن) في فورت روس لفترة من الوقت. وقبل عودته إلى مضيق كوك، كان قد أعيد تعميده تحت اسم نيكولاي كاليفورنسكي. وقد قام بتأسيس قرية قرب موطنه حملت اسمه لسنوات طويلة، والذي كان يعني (من كاليفورنيا). وفي عام 1979م قام حفيد حفيده (بيتر كاليفورنسكي) بزيارة إلى منطقة فورت روس التاريخية، واستضيف لدى بومو الكاشايا في محميتهم في ستيوارت بوينت معززا مكرما. ويرجح أنه غنى أغنية لمضيفيه تتحدث عن الحنين إلى الوطن، قام بتأليفها جده أثناء وجوده في فورت روس. وقد غناها كادانالتشن بينما كان يفرك أخمص قدميه بتراب أحضره معه من قريته الأصلية في كيس صغير (كاليفورنسكي، 1991م: ص 253). وتقول الأغنية:

ليلة ظلماء أخرى خيمت علي

قد لا يتسنى لنا أبدا العودة إلى الديار

ولكن ابذل خير ما تستطيع في الحياة

كما أفعل أنا

لدينا اليوم إمكانات متباينة للوصول إلى خبرات أولئك الذين عاشوا في منطقة الاحتكاك بين فورت روس ومتيني. فبالإضافة إلى الوثائق النظامية المتعلقة بالشركة، فإنهم جعلوا بإمكاني أن ألخص التاريخ الذي ذكرت. ويروي الزوار قصصا عن حسن الضيافة في ذلك المكان المعزول، ويوفرون لنا تفاصيل ذات مصداقية إلى حد ما عن سكان كاليفورنيا والحيوانات والنباتات المحلية. وتمثل هذه الروايات مشاهداتهم من داخل المكان أو على متن السفن. ولكن معظم النشاط الحيوي في الحصن كان يجري خارج المكان وحوله، حيث الآثار النصوصية والأثرية والشفهية للتواريخ المختلفة مبعثرة هنا وهناك. وتعد خبرات الزوار الكونياغيين والتشوغاش والألويتيين والأثاباسكيين الأكثر غموضا.

أما المراقبون الروس - الذين ربما كانوا على علم بسكان ألاسكا - فقد وثّقوا القليل من حياتهم الاجتماعية في الحصن.

يحتوي التراث المروي للكاشايا على روايات أصيلة عما خبروه في فورت روس، وهي قصص تعكس وجهات النظر والحساسيات النقدية للهنود. وقد سجلت بعض هذه الروايات في كتاب (نصوص الكاشايا) الصادر عام 1964م، والذي كتب بلغة الكاشايا وترجمه إلى الإنجليزية عالم اللغويات روبرت أوزوالت. وقد وفر اثنان من كبارهم، وهما هيرمان جيمس وإيسي باريش، معظم هذه الأساطير والقصص عن الأحداث غير التقليدية والخارقة والقصص الشعبية، مرفقة بالأغاني والوصفات والتنبؤات والأحاديث. وقد قام أوزوالت بجمع النصوص عام 1958م بصفتها سجلات للغة توشك على الانقراض وبصفتها مراجع للتراثيين والمؤرخين. وهي متوافرة اليوم للكاشايا وغيرهم، وتمثل أسساً للثقافة المحلية ومصادر لآداب الكاشايا التي برزت مؤخراً، كما تمثل روايات ذاتية للجمهور العريض، وثمرة لعلاقة اتصالية معينة مع المؤرخين واللغويين البيض.

وقد قام أوزوالت بجمع القصص التي تتوافق مع فلسفة التاريخ الغربية - أي الأحداث غير المتكررة التي لم تتدخل بها قوى خفية - في فصل خاص عنوانه "التواريخ الشعبية". (ويشير أوزوالت إلى أن الكاشايا لا يميزون هذه القصص عن الروايات التي جمعها في فصل "الماورائيات"، وهي فئة تتضمن الأحداث غير التقليدية التي ليست أساطير). ومن حيث المبدأ، ومن حيث التطبيق في بعض الأحيان، يمكن مطابقة التواريخ الشعبية مع الروايات التاريخية الغربية. فقد قال غلين فاريس (1989م) أن هذه القصص المحكية يجب ألا تعامل على أنها أقل شأناً من السجلات المكتوبة. ويدلل على ذلك بمقارنة الروايات عن حادثة معينة رواها هيرمان جيمس وإيسي باريش بالمصادر الأرشيفية عن الحادثة ذاتها. ففي عام 1833م مرت حملة صيد كبيرة نظمتها شركة خليج هدسون بمحاذاة فورت روس ومتيني في طريقها إلى شمال الساحل الغربي. وقد كان ما حدث

آنذاك أمراً مثيراً: فقد ظهر 163 رجلاً وامرأة وطفلاً مصحوبين بـ 450 حصاناً وبغلاً على قمة تلة والشمس تشرق من خلفهم، وقاموا بالاستعراض قرب قرية الكاشايا في قافلة بدت غير منتهية. وتشير روايات باريش وجيمس إلى الدهشة والخوف والفضول، وتتضمن تفاصيل كثيرة عن طريقة كلام هؤلاء الغرباء ولباسهم وتصرفاتهم، بالإضافة إلى مشاهدات رجل من الكاشايا كان يصيد السمك قرب المكان، وكان قد أسر وقضى يوما مع القافلة. ويروي هيرمان جيمس أيضاً أن "رجال ما تحت البحر كانوا خائفين أيضا، وقدموا إليهم الطعام رغم أنهم لم يطلبوا منهم ذلك" (أوزوالت، 1964 : 253). ويفترض أن هذه الذكرى ترجع إلى الألاسكيين والكريوليين الموجودين في الحصن، لأن الروس كانوا يعلمون بأمر قافلة خليج هدسون، وقد قاموا على مضض بإعطائها إذنا بالمرور. ويختتم فاريس بالقول: "وحقيقة أن رد فعل رجال ما تحت البحر كان مشابها (للكاشايا) ويبين إلى أي درجة كانت سعة الفجوة بين سكان فورت روس ومجلس حكم الأقلية البيضاء" (فاريس، 1989 : 479).

ويوفر تراث الكاشايا المحكي روايات أثبتت تفصيلاً عن الحادثة من كتابات قادة الحملة، التي لم ترو سوى القليل عن مستوطنة فورت روس. ومن ثم فإن نصوص الكاشايا تعد "تأريخاً جيداً"، لأنها توفر معلومات محققة ورؤية عن ردود الفعل الهندية على أحداث الاتصالات المبكرة مع البيض. وتعرف "القصص الشعبية" تقليديا بأنها قصص يمكن التحقق من حقائقها التاريخية وتحديد توقيتها التاريخي بالرجوع إلى مصادر مستقلة، عادة ما تكون روايات مكتوبة. فقصة باريش عن المشاهدة الأولى لسفينة روسية، والتي بدت في الأفق كإنسان على شكل طائر كبير، تشير فعلاً إلى حدث "تاريخي" حقيقي. ووصف هيرمان جيمس للكيفية، التي زرع الروس بها القمح وطحنوه دقيقاً إلى حد كبير. فهي تعكس استعداداً للمشاهدة والتعلم، وفي هذه الحالة استعدادا لتعلم أكل الطحين. ولكن الجديد يجب ألا يلغي القديم، إذ يختتم هيرمان جيمس بقوله: "بعد فترة، وبعد أن عاش (الروس) هناك ردحاً من الزمن، أصبح الهنود يأكلون الدقيق أيضاً.

ولكنهم أيضاً كانوا يأكلون دقيق الذرة بطريقتهم الخاصة " (أوزوالت، 1964 : 269). وقد كان التعلم متبادلاً. فإحدى القصص تتحدث عن " شابين من رجال ما تحت البحر " تجمدا حتى الموت تحت المطر تنتهي بتعليم الكاشايا للقادمين الجدد كيفية حماية أجسادهم من الرطوبة الساحلية.

وبينما تسجل القصص أحداثاً تاريخية، فإن لها أيضاً هدفاً تأديبياً. فالروايات عن ضرب الروس المبرح للرجال الذين أساؤوا معاملة زوجاتهم تنقل تحذيراً واضحاً، كما هي الحال في رواية تعود إلى سنوات ما بعد مغادرة الروس، والتي عنونها أوزوالت " عملية شنق ". فقد قتل شابان هنديان رجلا أبيض. وقام كل واحد منهما بتسليم نفسه للبيض ظنا منه بأن الآخر قد قبض عليه، وتم شنقهما دون محاكمة. وتنتهي القصة بتهديدات من الهنود بالانتقام تطايرت في أوجه المستوطنين البيض الذين كانت أعدادهم تتزايد باستمرار. (يشير تعبير " الرجال البيض " هنا إلى المستوطنين الأمريكيين الذين وصلوا بعد استيطان الروس في فورت روس، أما الروس والكريوليون والألاسكيون الأصليون فهم دائماً يسمون " أناس ما تحت البحر. ") وتبدو " العدالة " الاستعمارية في هذه القصص التحذيرية دوماً عظيمة ومخيفة. لذا فقد كانت القاعدة الجديدة للعبة بالنسبة للهنود هي: لا تكن عنيفاً، وابتعد عن إيذاء البيض على وجه الخصوص.

وبينما تعطي إحدى أكثر النصوص إثارة في قسم " القصص الشعبية " من كتاب أوزوالت رواية للأحداث تبدو الآن غامضة نوعاً ما، فإنها تعطي أيضاً معلومة جيدة عن كيفية رؤية الهنود للوجود الروسي. وقد قام محرر الكتاب بعنونة القصة " بصيد كلاب البحر والزراعة. " وسأقوم هنا باقتباسها كاملة وباستعراض بعض معانيها في تاريخ للكاشايا. وكمعظم الروايات التي تتعلق مباشرة بفورت روس، فهي مشتقة من جدة هيرمان جيمس لأمه، لوكاريا.

لقد عاشت لوكاريا حياتها بأكملها تقريبا في أكناف متيني، وعندما تأسست فورت روس هناك، كان عمرها حوالي ثماني سنوات. وقد شهدت الاحتلال الروسي، وشهدت بعده امتلاء المنطقة بالمستوطنين الأمريكيين، والذي تبعه انقراض طريقة الحياة الهندية. أما هيرمان جيمس فقد ترعرع في كنف جدته لوكاريا بشكل رئيس، وحصل على مخزونه من الأساطير والروايات عن الماورائيات والقصص الشعبية منها مباشرة. وعندما توفيت عام 1908م كان رجلاً بالغاً في العشرينيات من عمره. وبهذا الظرف الجيد من تداخل حياتين طويلتين، أمكننا تدوين قصص عن تجارب شخصية يبلغ عمرها 150عاماً نقلت عنهما (أوزوالت، 1964: ص9).

ورغم أنه من الواضح أن التاريخ المعادة روايته هنا يهدف إلى تمثيل وجهة نظر أخلاقية عامة، إلا أنه لا ينفصل أبداً عن التجربة الشخصية. وكما يصر هيرمان جيمس في نهاية كل رواية، فإن هذه القصص حقيقية؛ لأنها رويت له من قبل جدته التي لديها معرفة أصلية.

وتعكس الغالبية العظمى من قصص جيمس وجهة نظر امرأة (وهذا ينطبق على المواد الواردة في "نصوص الكاشايا" كلها تقريبا). وتتمحور إحدى القصص حول دفاع أم عن أطفالها ضد لصوص بيض. كما أن الروايات عن عقاب ضاربي زوجاتهم في الحصن تركز في النساء القويات: فإحداهن تحتج على معاملتها القاسية بالإقدام على الانتحار بطريقة درامية، وأخرى ترفض العودة إلى زوجها المسيء رغم تأديبه العلني. وترفض هذه القصص "النهايات السعيدة" المتأتية من التوبة الذكورية. ففي قصة "صيد كلاب البحر والزراعة" المقتبسة تالياً، يشعر المرء بحس أخلاقي قد يدعو إلى الاحترام، بينما تعكس القصة أيضاً حكماً عاماً للكاشايا على أعمال "أناس ما تحت البحر." وتعكس أجزاء من القصة الرؤية المباشرة للوكاريا في متيني، بينما هناك أجزاء أخرى لابد أنها مشتقة من أحاديث الكاشايا مع الصيادين الآلاسكيين في الحصن.

"صيد كلاب البحر والزراعة"

(كما رواها هيرمان جيمس ، 1958م) :

1- سأروي عما فعله أناس ما تحت البحر . عندما جاؤوا لأول مرة ، عاشوا في ميتيني . لقد عاشوا هناك فترة طويلة .

2- بعد فترة ، اتضح أنهم أبحروا ووجدوا أرضا في الشمال . بعد أن أبحروا لفترة ، وصلوا إليها في الوقت الذي نسميه نحن بوقت ظهور أوراق الأشجار (أي الربيع المبكر) ، حينما كانت الأرض قد بدأت بالدفء . وبعد سفرهم لمدة ستة أشهر ، قاموا بالإبحار جنوبا من هناك . ولكن رغم إبحارهم فقد تأخروا كثيرا . لا بد أنهم وجدوا ما نسميه ثعلب الماء؛ فجلده ذو قيمة عالية ، كانوا يبيعون الجلد الواحد بمبلغ كبير . أخبروا بذلك عندما عادوا ، أخبروا جنسهم هم ، أناس ما تحت البحر ، أما الهنود فلم يعلموا بذلك بعد .

3 - بعد مدة ، حملوا سفينة - أكبر قليلا - بكل شيء ، طعام وبنادق وذخيرة . وبعد أن جهزوا كل شيء ، أبحروا في وقت ظهور ثمر الذرة (أي في الصيف) . أبحروا لفترة - ربما أبحروا شهرا - للوصول إلى ذلك المكان . في ذلك الزمان كانت السفن تتحرك بالأشرعة فقط . لم تكن هنالك محركات لدفع السفن في ذلك الزمان .

4 - ثم أبحروا صعودا إلى ذلك المكان . تلك الأرض في الشمال مكان بارد . سميناها نحن الهنود بلاد الجليد (ألاسكا) . وبعد أن بقوا هناك لفترة ، أبحروا جنوبا . كانوا ينقلون الكثير من الجلود إلى الجنوب ، كثيرا من جلود كلاب البحر . يقولون : إنه مرت ستة أشهر قبل أن يظهروا .

5- نفذ منهم الطعام مرات عدة؛ مرت عليهم أوقات عسيرة . حدث لهم هذا مرات كثيرة ، ولكنهم لم يسمعوا (أي لم يتعلموا من أخطائهم) . أبحروا لفترات طويلة وباعوا تلك الجلود . بعد تحميلها على السفن ، أرسلوها إلى مكان آخر . وعندما باعوا الجلود ، حصلوا على المال الكثير . لم يفعلوا سوى القليل من الأمور الأخرى . كان ذلك عملهم الوحيد . كانوا يذهبون لجمع البضاعة في الشمال .

6 – في إحدى المرات، أبحر شباب كثيرون في سفينتين. وكان هناك آخرون قد سبقوهم. وتلك السفينة لم تلتقِ بالآخرين، ولكن الثانية أبحرت بالفعل شمالا إلى بلاد الجليد. وقد أصبح المكان الآن مدينة كبيرة (اسمها سيتكا). ولكنها كانت في ذلك الزمان أرضا يباباً؛ إذ لم يكن أحد يعيش هناك – سوى الحيوانات البرية فحسب.

7– أما الآخرون فقد غابوا طويلا؛ وتبين أنهم ضلوا الطريق، إذ إنهم خرجوا عن مسار إبحارهم قليلا. وقد خرجوا يبحثون عنهم، ووجدوهم صدفة وقد وصلوا إلى مكان بعيد. وقد رافقت (السفينة الضائعة) الآخرين؛ وعندما أبحروا، تبعوهم. وقد رسوا هناك. كانوا يتضورون جوعا؛ إذ نفذ منهم الطعام. كانوا على هذه الحال لفترة، ربما لمدة أسبوع. بعضهم أمسى ضعيفا جدا؛ عدد قليل فقط من الأقوياء كان يقوى على المشي.

8– بعد أن رسى (طاقما السفينتين) هناك، وأخذوا قسطا من الراحة، واستعادوا قوتهم قليلا، خرجوا للصيد. وقد وجدوا الكثير (من ثعالب البحر): إذ يقال: إنهم قتلوا الكثير منها في يوم واحد، حوالي عشرين أو ثلاثين. وقام بعض الرجال بسلخ جلودها وتجفيفها وتعبئتها في علب حافظة وتحميلها على السفن. كان هنالك الكثير منها، حوالي مئتين أو ثلاث مائة من الجلود عندما عادوا. كان هذا ما فعلوه.

9– قاموا بهذا في مدة طويلة. كانوا – أناس ما تحت البحر – يعيشون هناك بفضل النقود التي حصلوا عليها. لم يزرعوا شيئا، حتى إنهم لم يربوا الماشية. كان ذلك العمل الوحيد الذي قاموا به. وبهذا العمل كانوا يحصلون نقودا لشراء الطعام الذي أكلوه والكساء الذي لبسوه والغذاء الذي أقاموا به أَوَدَ زوجاتهم وأطفالهم. قاموا بهذا العمل لفترة طويلة.

10– بعد فترة، حدث أنهم لم يقدروا على الإبحار إلى هناك بسبب الجليد. يقولون: إنه في تلك البلاد كان الجليد الذي يطفو بحجم المنازل، وكان باردا جدا. كان كالجبال الشاهقة في عرض البحر. وكلما كانت سفينة تصطدم بأحدها، كانت تتمزق إربا. وكلما حدث ذلك كان الناس يغرقون ويتجمدون من شدة البرد. وفي مرة من المرات عندما حدث ذلك غرق جميع من

كان على متن السفينة - حوالي عشرين شخصا من أناس ما تحت البحر . لم يعثر عليهم أبدا . لم يسمع عنهم خبر أبدا . لم يعودوا أبدا .

11- ورغم كل ذلك لم يسمعوا (أي لم يتعلموا الدرس) ، بل استمروا في الإبحار ؛ ليصطادوا الكثير من ثعالب البحر ويجمعوها ، وبعد أن يملؤوا سفنهم بها ، كانوا يعاودون الإبحار إلى ديارهم ، التي كانت في متيني . كما ذكرت سابقا - بعد مدة - حدث ذات مرة أن المسار الذي اعتادوا أن يسلكوه في إبحارهم قد أغلق بسبب الجليد المتراكم كالجبال . كان الجليد يعترض طريقهم ، وكان الجو يزداد برودة باطراد . منعهم ذلك من العودة ، ولم يكن أمامهم مجال للإبحار قدما . عندما حدث ذلك ، قالوا فيما بينهم : "لنعد أدراجنا ، لأنه يصعب علينا أن نشق طريقنا عبر الجليد" . وبعد أن يمموا سفنهم صوب العودة ، أبحروا من حيث أتوا . وأثناء إبحارهم نفد منهم الطعام . واصلوا الإبحار وهم يتضورون جوعا .

12- عندما لم يعودوا من هناك ، خرج أناس ما تحت البحر الآخرون في متيني يبحثون عنهم ؛ فقد عرفوا ما حدث لهم بعد أن غابوا هذه المدة الطويلة . والآن أبحروا . عثروا على (السفينة الضائعة) بعد أن كانت قد أبحرت نصف طريق العودة . وكان بعض الرجال قد قضوا جوعا بالفعل . القلة فقط ممن كانوا أكثر قوة كانوا يبحرون بالسفينة . كانت السفينة التي أبحرت من متيني تحمل طعاما كثيرا . بعد برهة أخذ الآخرون (المنقذون) بقيادة السفينة ، وتركوا الآخرين يرتاحون عليها ويأكلون . أصبحوا أكثر قوة . واصلوا الإبحار . وصلوا إلى الديار دون أي شيء . بل عادوا دون جلود كلاب البحر . لم يمسكوا حتى واحدا منها .

13- يقولون : إن هذا حدث معهم في الرحلة الأخيرة . قالوا لقائدهم : "لنتوقف . لا نقوى على الإبحار إلى هناك ثانية" . لم يوافقهم القائد الرأي في البداية . قالوا له : "هذه هي الحقيقة" . قال له (قبطان الحملة) : "هؤلاء الناس سئموا من الجوع" . وأثناء حديثه ، أعلن أنه لن يقوم بالإبحار ثانية . فقال القائد : "سنجد شيئا آخر (نقتات منه)" .

14- ثم باعوا الجلود وربحوا منها كثيرا . واشتروا بالمال الذي حصلوا عليه ما كان بإمكانهم أن يزرعوه (أي البذور) ؛ لأنهم لم يعد بمقدورهم ثانية الإبحار شمالا . اشتروا بالمال القمح ؛

ليزرعوه حيث تمتد الحقول عبر أفق متيني . كانت الأرض كلها مغطاة بالزرع . كان هذا عملهم الجديد . لقد تعلموا كيف يزرعون طعامهم ، وجميع الأشياء التي يأكلونها . لقد عاشوا هناك طويلا . كانت تلك الطريقة الوحيدة لكي يزدهروا .

15- أما الآخرون فلم يقوموا بالعمل الذي اكتشفه هؤلاء - أي بيع الجلود . فعندما باعوا الجلود ، في كل مكان تصنع فيه الملابس ، كانت تصنع منها المعاطف الفاخرة . أما الفقراء فلم يكن بمقدورهم شراؤها ؛ لأنها كانت باهظة الثمن في ذلك الحين . لذا فقد قاموا بخياطتها ليلبسوها في الشتاء . هذا ما قالوا إنهم فعلوه ، بعد أن أدركوا أنه لم يعد بمقدورهم إيجاد جلود كلاب البحر ثانية .

16- هذه القصة أيضا صحيحة ، وقد روتها لي جدتي رواية شاهد عيان . لقد كانت تتذكر جيدا كل شيء قاموا به ، ومن ثم روتها لي . وقد حفظتها في ذاكرتي سنوات طويلة . فقد مر خمسة وستون عاما منذ أن روتها لي ، وما زلت أتذكرها ، وقد رويتها كما أذكرها . وقد قالت لي : إن الروايات عن رسوهم على البر صحيحة ، وكيف أنهم جمعوا المال ؛ ليشتروا به قوتهم ، والأشياء التي فعلوها . هذه هي الرواية بكاملها . (أوزوالت ، 1964م : 265-261) .

تصف رواية لوكاريا ، التي نقلها هيرمان جيمس رحلات صيد وإنقاذ عدة . كما أنها تفسر الاقتصاديات الأساس لتجارة كلاب البحر والتحول الذي مرت به فورت روس من الاعتماد الكلي على الصيد التجاري إلى الإنتاج الزراعي . وفيما يتعلق بذلك فالقصة تتفق مع "الحقائق" التاريخية .

ولكن هنالك أبعاد أخرى تصح فيها هذه الرواية التاريخية . فعرضها للوقائع يتفق مع الطريقة التي كان الكاشايا ينظرون بها إلى أناس ما تحت البحر في "متيني" ، وليس "فورت روس" كما يلحظ ، إذ لم ترد هذه التسمية في الرواية . فمستوطنة الكاشايا القديمة ينظر إليها على أنها القاعدة الرئيسة لأناس ما تحت البحر . كما أن رحلاتهم شمالا إلى ألآسكا تبدأ وتنتهي عند متيني . فكيف لنا أن نفهم إعادة التمركز التاريخية هذه؟ تقول

الجملة الرابعة من القصة : إنهم بعد أن عاشوا فترة طويلة في متيني ، قام أناس ما تحت البحر "بالإبحار ووجدوا أرضا في الشمال" . ويضيف أوزوالت ملحوظة توضيحية : "كان لدى هيرمان جيمس انطباع بأن أناس ما تحت البحر قد قدموا إلى فورت روس أولا ، ومن ثم اكتشفوا ألاسكا انطلاقا من هناك ، وليس العكس ، وهو الصحيح" . وهنا فقط تبتعد القصة عن "الحقائق" . وإن كانت ملحوظة أوزوالت تعرض أسئلة جديدة .

فقد كان هيرمان جيمس يروي بأمانة ما سمعه من جدته . فبغض النظر عن التغييرات التي طرأت خلال عملية النقل والرواية الشفهيتين ، فإن تمركز القصة حول متيني تبدو أمرا بعيد الاحتمال . من هذه الناحية ، بالتأكيد فإن هيرمان جيمس كان يروي القصة كما سمعها . وبناء عليه فإن كان أوزوالت قد سأله ما إذا كان يعتقد بصحة قدوم أناس ما تحت البحر إلى متيني أولا ، ومن ثم إبحارهم إلى ألاسكا ، وإذا ما أجاب جيمس بالإيجاب ، فما معنى ذلك؟ هل يعني هذا أن الأمر كان صحيحا حسب القصة أم أنه صحيح بالمطلق . وإذا كان أوزوالت قد سأل جيمس عن ما إذا كان يعلم أن الروس والآلاسكيين قد جاؤوا إلى متيني بعد ألاسكا ، وإذا ما أجاب سلبا ، فهل يعني هذا أن القصة التي روتها له لوكاريا كانت غير صحيحة فيما يتعلق بهذه النقطة المهمة؟ وخلال روايته للقصة ، هل كان جيمس مهتما أولا برواية القصة بأمانة ، أم أنه كان مهتما برواية واقعة تاريخية تشير إليها القصة؟ وإذا ما افترضنا أن الأول هو الصحيح ، فهل يعني هذا أن الأخير قد أدرك في وقت آخر وضمن سياق علائقي مختلف؟

مهما كانت اعتقادات هيرمان جيمس حول الحقائق التاريخية القائمة بذاتها للاكتشاف ، فإن صحة القصة التي رواها لا يمكن فصلها عن أسلوب معين لرواية التاريخ والحكم عليه . وتتمحور هذه الحقائق حول مكان محدد في متيني ، وهو معقل مهم للكاشايا ، والمكان الذي قضت فيه لوكاريا الجزء الأكبر من حياتها . لابد أنه بدا غامضا للكاشايا في البداية كيف أن أناس ما تحت البحر استطاعوا تأمين قوتهم وستر أجسادهم من

دون أن ينتجوا مقومات الحياة. فكيف كانوا قادرين على العيش بينما كل ما كانوا يفعلونه هو صيد كلاب البحر من أجل جلودها؟ فلم يكن هنالك مكان - أرض أو نبات أو حيوان- ليستصدروا منه ما يقيم أودهم. ولكن اتضح لهم لاحقا وجود سوق بعيد، حيث تفسر سرهم القصة ذاتها. علاوة على ذلك، فقد كان أكثر اتصال الكاشايا مع أهل ألاسكا من القادمين الجدد. فمن أين أتوا؟ وما الذي كانوا يفعلونه في رحلات صيدهم؟ ولِمَ كانوا يسافرون هذه المسافات البعيدة؟ تنقل لوكاريا قصصا من المؤكد أن نساء الكاشايا قد سمعنها من شركائهن من الرجال في المنزل. وقد تكون تلك القصص بالفعل تشير إلى أحداث حقيقية، إلا أننا إن أخذنا بعين الاهتمام قلة معرفة كل من الطرفين بلغة الآخر، وانعدام التفاصيل الدقيقة التي لا يمكن أن يرويها سوى شهود عيان، فإن تلك القصص تأخذ طابعا حالما يكتنفه الغموض.

إن "بلاد الجليد" (ألاسكا)، ببرودتها الشديدة وجبالها العائمة (جبال الجليد) والخطورة الحاضرة أبدا للموت فيها جوعاً، لا تشجع أبدا على العيش فيها. فلِمَ يرغب أي شخص عاقل في المغامرة بالذهاب إليها؟ تنقل القصص نظرة قاتمة للسبب الوحيد والمعقول: صيد كلاب البحر من أجل بيعها بأرباح باهظة، ودوما ينتهي الأمر بالصيادين المدفوعين بهذا الإغراء إلى أن يموتوا جوعا أو يضيعوا في البحر. لذا فيكرر الراوي في مواضع عدة مقولة "لم ينصتوا (أي لم يتعلموا من أخطائهم)"، مستخدما تراكيب لغوية غالبا ما تستخدم في تعليم الأطفال. ومن الواضح أن القصة تؤيد حقيقة أن أناس ما تحت البحر يتوقفون في النهاية عن صيد كلاب البحر، ويتجهون إلى الزراعة، بعيدا عن بيع الجلود لصناعة معاطف لا يقدر الفقراء على تحمل ثمنها، ومن ثم ليصنعوا معاطفهم بأيديهم. فللاكتفاء الذاتي أولوية على الاعتماد على سوق بعيدة. فصناعة جلود كلاب البحر الخطيرة بمقدار خطر جليد الشمال المتحرك تأتي بالمجاعة في حال أخذت الأمور منحى خاطئا. إنها قصة تحذيرية: إياك والانقطاع عن إنتاج مأكلك وملبسك بنفسك. إياك والوقوع ضحية براثن إغراء السوق.

فهل ترمي القصة إلى انتقاد الرأسمالية التجارية؟ أم أنها مجرد إخطار بضرورة البقاء في الوطن والالتصاق بالأرض الأم والابتعاد عن الجبال الطافية على الماء؟ هنالك مجازفة بالمبالغة في التفسير هنا.

ولكن من العسير عدم رؤية تاريخ الكاشايا هذا على نحو مرتبط بالصراعات المستمرة من أجل البقاء النشط، أو مقاومة التصنيف من قبل عالم متحرك، عالم السلع المجردة وقيم التبادل. كيف لهذه القصة الاستمرار في إيجاد معنى لتاريخ الاتصال في ضوء تاريخ انفصالية الكاشايا وارتباطهم الحذر بمجتمع البيض في القرن العشرين الميلادي؟ "هرمان جيمس" الذي كان قد اعتنق المورمونية حديثاً عندما حكى القصة لـ "أوزوالت" عاش أغلب حياته تحت تأثير دين "بول مارو" الحالم، وهي حركة إحيائية لما اندثر. كان أقوى حكماء الكاشايا، وهما آني جارفيس وإيسي باريش، يروجان لقيم تقليدية وارتباطات محلية. وقبل الحرب العالمية الثانية، كان جارفيس يقاوم بنشاط العروض الفدرالية لنقل الكاشايا إلى أراض تجعل دخول طالبي العمل أكثر يسراً. ما الذي يمكن أن يعنيه تكرر أفكار صيد القندس البحري وتربيته، أفكار الإنقاذ والتغذية والعودة إلى الوطن "متيني" في هذه الأحقاب المتأخرة حيث يهجر العديد من الكاشايا الأرض بحثا عن عمل في مكان آخر؟

في إطار القصة، يعني البقاء النشط الحيلولة دون تحول متيني (مركز للكاشايا) إلى فورت روس (مركز لإمبراطورية أجنبية). في هذا التاريخ، امتداد أراضي "سونوما" الساحلية هو أرض الوطن، ومكان للعودة، أكثر منه مكاناً حدودياً مكتشفاً. ولدى رؤيتها من هذه الزاوية، أصبحت مركز تاريخ الاتصال في متيني إستراتيجية أكثر منها خطأً تاريخياً، ولها تبعات أخلاقية وسياسية. وقد أشار أوزوالت (1956م: 11) إلى أن قصاصي الكاشايا دائما ما يتخذون إقليماً معروفاً مسرحاً لحكاياتهم. فمكان مثل ألاسكا (ناهيك عن روسيا) يكون موقعه ملموساً فقط بالارتباط مع مركز للسرد في متيني.

وبالإضافة إلى ذلك، فان إعادة تغيير موضع التاريخ الوقائعي للاكتشاف يمكن أن يمارس تأثيراً مضافاً يتمثل في تأسيس قاعدة لمغزى الرواية وهو ما يقوم عليه تبرير نقد تجارة القندس البحري.

إن تواريخ الروايات تنظم الوقائع في شكل سلاسل ذات مغزى، وتكتسب معنى في عوالم مكانية وزمنية تحدد موضع القصة وحقيقتها الملموسة لمجتمعات محددة. ما الأشكال المتراصة المختلفة "للتاريخ" في فورت روس/ متيني حيث تستعاد أحداث غير متكررة في زمن خطي، وإعادة سردها من منظور مختلف؟ هل يمكن استخلاص الحقائق من السجلات المختلفة وغربلتها والمقارنة بينها؟ نعم، ولكن بقدر العلم بها من موضع محدد في الزمن وعلى حساب إفراغ المضمون التاريخي لأشكال السرد المختلفة - الخرائط/ التواريخ التي تفترضها مسبقا والتي تمركزها بشكل مختلف. فهل يمكننا قبول الواقع التاريخي لعلاقات الاتصال المعقدة حيث يتم تفسير الأحداث بوساطة موضوعات مرتبة بشكل مختلف وبطرائق متداخلة ولكنها غير متماثلة؟ هل يمكن ألا يكون الواقع التاريخي شيئا مستقلا عن هذه المنظورات التي تتم مركزتها بشكل مختلف، وليس كمها الإجمالي أو ناتج الغربلة النقدية لوجهات نظر مختلفة لخبراء مستقلين في نهاية المطاف؟ هل يمكننا تصور الواقع التاريخي على أنه تعاقب لقصص ذات مضامين يترك معناها النهائي مفتوحاً؛ لأن علاقات الاتصال التي صنعتها متضاربة وغير تامة؟ إن الحقائق تأتي إلينا في شكل رموز تغلفها التجارب والتوقعات.

لقد اكتسبت إعادة ترتيب لوكاريا لتاريخ الاتصال في متيني مدلولاً جديداً في المضامين الحالية التي ظهرت من جديد للوجود على نحو توطيني. كما أن ذكرى وصول كولومبس إلى العالم الجديد، والتي حلت ذكراها حديثاً، أثارت موجة عارمة من الاعتراضات من جانب السكان الأصليين على فكرة الاكتشاف في حد ذاتها. فهذه الفكرة، والتي تكررت بلا نقد لقرون طويلة، جعلت أوروبا مركزا حصريا للديناميكية والوعي التاريخيين. كانت

الرؤى التاريخية ذات المصادر العميقة في الأمريكتين غير متصورة، ولا يعترف بها، إن حدث ، إلا كأسطورة أو خرافة. كل ذلك قد تغير الآن. فقصص السكان الأصليين عن الاتصال أعادت مركزة القصص المألوفة عن الاكتشاف والصراع وتلاقح الحضارات والمقاومة. بل لم يعد ممكنا الفصل بين الأسطورة والتاريخ كما يتم وضع خط فاصل بين نظريتي المعرفة الغربية وغير الغربية. وفي أعقاب ظهور حجج متزايدة حول الموقع الحضاري والسياسي للروايات التاريخية، أصبح من العسير بشكل متزايد المحافظة على بقاء إدراك موحد وتاريخي شامل قادر على تمييز التجارب المتنافرة والتوفيق بينها. لقد قلب ماركس الواقعية التاريخية المصطنعة لـ "هيجل" رأسا على عقب ولكنه لم يخلخل مركزها، وذلك هو المشروع الفلسفي لـ "نيتشة" والمهمة الفعلية، التي لم تنته بعد؛ لإزالة المستعمرات.

السلع

أخذت أتجول في الحصن الذي أعيد بناؤه، مطلا برأسي في غرف امتلأت بسلع تجارية ، أطباق وأباريق شاي بطرازها الصيني، كؤوس شاي، أفخاخ حيوانات ولفات حبال، على مكتب، أقلام حبر ودفاتر. وفي غرفة أخرى، أخذت أتفرج على جماجم الحيوانات، وعلى حشرات وعينات نباتات ودفاتر ملاحظات لعالم في التاريخ الطبيعي. وفي الأسفل، مجموعات هائلة من بنادق المسكيت، وقرون مجوفة تحمل بودرة وبراميل خشبية من البارود. وقد أعيد بناء المباني حسب الخطط الأصلية وباستخدام خشب أحمر سميك وطرائق بناء فنية روسية كلما كان ذلك ممكنا (أسقف حديثة، وزجاج، وطفايات حريق كانت مرئية أيضا). تذكرت أنني قرأت في مكان ما أن النجارين الذين قاموا ببناء فورت روس استخدموا أعمال النجارة البحرية ووجدت نفسي أفكر في الحصن كسفينة من خشب الزان أعيد تشكيلها.

كان البيت الوحيد الذي ما يزال يحتوي على مواد روسية قد بني بمعرفة آخر حاكم للحصن، وهو ألكسندر روتشيف، من أجل زوجته، وهي أميرة، وأسرتهما. وقد ذكر

زائر فرنسي أن البيت يحتوي على "مكتبة مختارة بعناية، وبيانو، وقطعة موسيقية من تأليف موزار". الآن أصبح البيت خاليا، إلا من سلسلة من الألواح التفسيرية. وخارج الباب، كانت هناك مدرسة وبعض الزوار جالسين، مستظلين بشجرة تفاح وكانت المدرسة تزودهم بالتفاصيل التاريخية اللازمة. اقتربت منهم باحتراس لسماع ما تقوله ولكنني كنت أشعر بالغيرة من استقلالي الحالم، وكنت عازفا عن أن أصبح مجرد سائح آخر. وعندما بدأ الدليل يوزع بعض الأشياء على المجموعة، انضممت إليهم لألقي نظرة عن كثب.

تبادلنا حمل مربع أسود مسطح في سمك الكتاب التقليدي ومزين بكتابات وتصاميم صينية نافرة. أخبرتنا أنه شاي مضغوط ظل على النحو الذي حمل عبر المحيط الهادي، حول رأس القرن إلى نيو انجلاند وأوروبا. شممنا المربع الجاف؛ لنرى ما إذا كنا سنشم بقايا رائحة الشاي، أو حتى دم الثور الذي مزج به من أجل السفر.

ثم أمسكت بالشيء الذي كنت أتوق إلى لمسه وهو جلد قندس بحري. أخذت المدرسة تعرض على المجموعة جلد قندس بحري من كاليفورنيا وآخر من ألاسكا. كلاهما كان سميكا وناعما ولكنها أخبرتنا بأن الأخير كان مفضلا من قبل المستهلكين في القرن التاسع عشر الميلادي؛ نظرا للمعانه الخاص الداكن وسمكه. عدد الشعرات في كل بوصة مربعة من فرو القندس البحري أكبر من مثيله في فرو أي مخلوق آخر، وكان التجار الصينيون في كانتون يدفعون مئة دولار لكل جلد حيوان تم اصطياده على امتداد السواحل الأمريكية. في عام 1820م، كانت المئة دولار هي الربح الذي يحققه مزارع في بنسلفانيا مقابل عام كامل من العمل. سجلت هذه الحقائق بينما كان "الذهب الناعم" ينزلق من بين أصابعي وبينما كان دليلنا يسارع بإضافة القول: إن هذه القنادس البحرية ماتت ميتة طبيعية.

لم أستطع أن أفهم تماما حقيقة أن جلودا مثل هذه يمكن أن تكون محركا للعملية برمتها. المشروع الروسي - الأمريكي البعيد التصور، مع ما أحدثه من إرباك عنيف لمجتمعي "آليوت" و"كونياج" والتوسع الحيوي (المرتبط بصيد الحيتان) للاقتصاديات

التجارية في نيو انجلاند، وتأسيس منطقة شمال المحيط الهادي كمنطقة للمنافسة الإمبراطورية، وهو ما عجل بالاستعمار الإسباني لألتا كاليفورنيا. إن الشركة الروسية-الأمريكية لم تكن لتقدم أبدا على عمليتها المكلفة في ألاسكا بغير القندس البحري وأرباحه الخيالية. وبالنسبة للتجارة السابقة بين نيو إنجلاند وروسيا، فإن هذه الحيوانات التي يتم شراؤها بسعر رخيص على الساحل الأمريكي وبيعها بسعر مرتفع في كانتون كانت رابطة حيوية. ما هي سلع التبادل الأخرى التي يمكن أن تملأ سفنا بالشاي والتوابل الصينية، وقدر الأرباح اللازمة للمحافظة على استمرار الملاحة الخطرة في بحار أسيء تحديد مسارها؟ كان التحدي الذي يواجه تجارة الصين هو العثور على أشياء يمكن بيعها في كانتون. في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، كان خشب الصندل وخيار البحر من هاواي وجنوب الباسيفيكي كافيين. وأثناء سنوات فورت روس، كانت تجارة الفراء التي كانت بمثابة الوقود للتوسع الإمبريالي الروسي قد بدأت بالفعل في التراجع.

وبعد ذلك بقرن ونصف- هنا على حافة المحيط - كان جلد القندس البحري يذكرني بالتأثير الطاغي للطلب الصيني على السلع الغريبة، بقوته في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، واليوم أيضا. لقد تغير الكثير وآسيا بدأت من جديد تشعر بأنها قريبة وأخذ اليابانيون الآن يشترون أراضي متميزة على امتداد ساحل سونوما. لقد أدت الصادرات الصينية إلى إرباك الميزان التجاري الأمريكي. جلد القندس البحري مسجى بين يديّ. ترى ، ماذا كان ملمسه بالنسبة لأرستقراطيي المانشو في عام 1800م؟ كيف يمكن لهذه البقايا الحيوانية النافقة أن تصنع كل هذه الثروة بحيث ينقاد الأشخاص لمغامرات محفوفة بالمخاطر، والمجازفة بالعمر، والغزو؟

كان ماركس يطلق على السلعة صفة الشيء الغامض ببساطة؛ لأن الطابع الاجتماعي للرجال يجعل العمل يبدو لهم بصفتها خاصية موضوعية يوسم بها ناتج ذلك العمل، ولأن علاقة المنتجين بالناتج الإجمالي لعملهم تقدم إليهم على أنها علاقة اجتماعية قائمة ليس

بينهم وبين بعضهم البعض ولكن بين نواتج عملهم (ماركس، 1961م : 72) . ومن منطلق النظر إليها بصفتها سلعاً، كانت جلود القندس البحري وأكواب الشاي موجودة كعلاقات متكافئة مستقلة عن عالم صيادي آليوت أو العمال الصينيين. كان الشاي يستحق الإنتاج بكميات كبيرة؛ لأن الأجانب كانوا يدفعون ثمنه بسلع كمالية نادرة. وكما أدرك ماركس، فان قيمة التبادل هي التي تحدد الإنتاج. أما الآليوت، فقد يصطاد قندس البحر للحصول على جلده أو لحمه (وأيضا للتسلية وكنوع من التحدي)، ولكنه لا يصطاد في مجموعات كبيرة، بعيدا عن موطنه، بغير الدافع المادي الملّح الذي تفرضه السوق، وانضباط العمل الذي تتطلبه. أما قيمة ناتج عمله بغير تناسب مع أي أجر يتقاضاه أو مع المخاطر والتشتت الاجتماعي الذي تفرضه، فسوف تظل سرا. وبعدِّها سلعة، فإن جلود القندس البحري تكتسب وجودا مستقلا ومغايرا، وتصبح علاقة مجرّدة بين أشياء يتم تبادلها في كانتون وفي مدينة كياكتا المنغولية التجارية. إننا نسمع هذا التجريد - هذه المسافة - عندما تقول لوكاريا (من خلال هرمان جيمس): "لقد أبحروا لفترات طويلة، وباعوا هذه الجلود. وبعد أن قاموا بتحميل الزوارق، دفعوا بها إلى أماكن أخرى" .

وبينما تذكرت ماركس وأنا أمسح على جلد القندس البحري الفخم الميت، أخذت أفكر في الأنشطة البشرية - مهارات الرجال في الصيد ومهارات النساء في دباغة الجلود- والتي حولت في العام 1800م حيوانات حية إلى جلود تُعد وتُحزم وتسعّر. لقد أدت هذه الأنشطة "الإنتاجية" إلى شبه انقراض للقندس البحري. واليوم - ومع توسع الأسواق الرأسمالية - ذلك الاتساع الذي لا يكاد يقف شيء في طريقه، في جميع أنحاء المعمورة، وتسارع نمو الفجوة بين الأثرياء والفقراء، تشبثت بالحاجة التي أدركها ماركس لنوع من الشراء الأخلاقي والسياسي بناء على هذه المعادلات العالمية، مع ما ترتب عليها من تأثيرات محلية تحويلية. ومع زحف التحرر الجديد من الاستعمار، أصبحت المسألة ملحّة.

لنأخذ الذرة على سبيل المثال . في ظل اتفاقية التجارة الحرة الأمريكية الشمالية، على مزارعي الذرة الريفيين في شياباس بالمكسيك منافسة النشاط التجاري الزراعي الواسع النطاق في كانساس بالولايات المتحدة الأمريكية . كما يخضع اقتصاد الذرة الريفي، بكل رمزيته الغنية وتقليديته الطويلة، لسوق عالمية تملك القوة والجبروت للإطاحة به بسرعة وعنف . ثم هناك البن في شياباس الشرقية حيث حفر الكامبسينوز أو المزارعين الحفاة وهنود المايان بهمة ونشاط مزارع من غابات كالاندون . كان انخفاض أسعار البن العالمية والسحب "التحرري" للدعم الحكومي معناهما الخراب . ولذلك، من غير المستغرب تمركز ثورة الزاباتستا في الشياباس وتزامن اندلاعها مع تطبيق اتفاقية التجارة الحرة .

في عام 1995م، أمسكت بجلد قندس بحري، وفكرت في قوته في عام 1830م . في كانتون، كان هذا الجلد يساوي عاما كاملا من العمل الزراعي . هذه الحقيقة ما زالت مستعصية على الحساب، ولا ينبغي له - تماما ككيس من الذرة في شياباس - أن يعادل بشكل ما كيساً من كانساس . فالذرة التي تتم تنقيتها يدوياً على سفوح التلال العميقة من قبل أشخاص يأكلون الخبز المصنوع من الذرة مع كل وجبة لا ينبغي أن تتعادل مع شيء يخرج من صوامع الغلال .

جاهدت للاحتفاظ بالطابع الغامض للسلع ولفهم التعارض المجرد والعنف اللذين ينطوي عليهما تعادلهما الرائع . هذا الغموض ليس شيئا يمكن قصره على قياس حقيقي للتعادل في العمل الاجتماعي كما كان ماركس يتمنى (كم تخفي كلمة اجتماعي عالما بأسره من الظروف المتباينة) ولكن الغموض ملازم لانفتاح السلع أمام تنوع الأغراض التي تخصص لأجلها، وقابليتها تاريخياً للتصنيع وإعادة التصنيع . ما الذي تعنيه الذرة لهنود المايان؟ أو جهاز فاكس لنائب القائد ماركوس؟ ماذا يعني جلد قندس بحري لسائح البيئة؟ أو جهاز لأشرطة الفيديو أو لوحة أكريليكية في أيدي فنانين من السكان الأصليين لأستراليا؟ أو زجاجة عرق في مذبح في سانتريا؟ أو تسجيل لـ" بوب مارلي " في هاواي؟

أو قميص قصير الأكمام (تي شيرت)، تعلوه صورة "رامبو" في لبنان؟ أو علبة سجائر وعلبة بيرة تركا عند الحائط التذكاري لحرب فيتنام؟ أو سيارة استخدمها هنود كاليفورنيا للعودة إلى أرضهم لحضور مهرجان؟

الحيوانات

قدم عالم التاريخ الطبيعي الألماني جيورج ولهلم ستلار أول وصف علمي تفصيلي لقنادس البحر الأمريكية في عام 1741 - 1742م ورافق ستلار فيتوس بيرنج على متن "سانت بطرس" في رحلتها الأخيرة المشؤومة. وبعد تحطم السفينة وبقائه شتاءً كاملاً بالقرب من ساحل كامشاتكا، أتيحت لـ "ستلار" فرصة وافية لمراقبة هذه الكائنات المثيرة للفضول. كانت القنادس طعاماً أساسياً للناجين طوال ستة أشهر، وكانوا يقتلونها بالمئات من أجل جلودها على أمل تحقيق ربح في حالة العودة بسلام، وللمراهنة في ألعاب الورق غير النهائية التي كان الرجال يشغلون بها وقتهم طوال الشتاء. وكان ستلار غير راض عن هذا التجاوز.

قندس البحر حيوان جميل ولطيف على نحو غير تقليدي. كما أنه مسلٍّ وفكاهي في عاداته، وهو في الوقت نفسه مولع بالتحبب والتقرب. عندما ينظر المرء إليه وهو يجري، يضاهي لمعان شعره أشد أنواع المخمل الأسود حلكة، هذه الحيوانات تضطجع معا كأسرة حيث يكون الذكر مع أنثاه ومع المولود غير المكتمل النمو المعروف باسم "كوشلوكي" ومع الصغار الرضيعة. الذكر يداعب أنثاه بالمسح عليها ويستخدم لذلك قدميه الأماميتين كالكلب تفصيل لا لزوم له. وحتى أكثر أمهات البشر حباً لأبنائهن لا يلعبن معهم كما تفعل أنثى القندس. كما أنها تحب صغارها لدرجة تعريض نفسها لخطر الموت المحقق.

ورواية "ستيلار"، مثلها في ذلك مثل روايات أخرى كثيرة منادية بالحفاظ على الطبيعة، وتصف القندس البحري مضفية عليه أوصافاً بشرية كثيرة:

تقف هذه الحيوانات في البحر مستقيمة كالإنسان، وتقفز إلى أعلى مع الموج، واضعة يداً من يديها الأماميتين فوق عينيها، وناظرة إلى الماء كما لو كانت تزعجها أشعة الشمس. وهي تنام على ظهورها وتحك أنوفها بيديها، وتلقي بصغارها في الماء ثم تعيد الإمساك بها. وعندما يتعرض القندس البحري للهجوم، ولا يجد مهربا في أي مكان، فإنه ينفخ ويصدر فحيحا مثل قطة غاضبة. وعندما يتلقى ضربة، فإنه يستعد للموت بأن يرقد على جانبه ويجذب رجليه وراءه، ويغطي عينيه بيديه. وعندما يكون ميتا، فإنه يرقد مثل شخص معين بما أنه يعقد قدميه الأماميتين فوق صدره (ستيلار، 1988: 148 - 1947 م).

منذ زمن "ستيلار" وهذا الحيوان الأكثر شبها بالبشر الذي دائما وأبدا ما يكون محباً للهو وحزينا يستمد الفخر من المكانة التي أصبح يحتلها في مجموعة العظماء المهددين بالانقراض. فالفناء الذي تعرض له خلال أواخر القرن الثامن عشر الميلادي وأوائل القرن التاسع عشر الميلادي كان سريعا وبلا هوادة. وعندما قام نيكولاي ريسانوف، المهندس المعماري الحالي في أمريكا الروسية بزيارة فورت روس في عام 1806م وبدأ يتكلم عن المحافظة على الثدييات البحرية، كان الأوان قد فات.

اليوم، تعبر الحيتان الرمادية فورت روس أثناء هجرتها بين باها كاليفورنيا والمحيط القطبي الشمالي، والتي يتم اصطيادها حتى إنها الآن تقف على حافة الانقراض، تطاردها زوارق محملة بالسائحين. أما القنادس البحرية، والتي يخضع عددها الضئيل لمتابعة لصيقة، يمكن أن تلمح من جديد في المياه القريبة من كارمل، أو حتى وهي تؤدي أدوار البطولة في حوض الكائنات البحرية في خليج مونتري. هذه الكائنات التي تحولت إلى سلعة أولا بقتلها ثم بطرائق غير مؤذية نجحت على الأقل في البقاء على قيد الحياة عبر التاريخ التقني الرأسمالي الذي طرق أبوابها في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي. لقد ولت آلة القتل والتصنيع الفاعلة لسفن صيد الحيتان في القرن التاسع عشر الميلادي، هذه الـ"بايكاردا"، التي لا تتوقف عن الإبحار، برماحها المنظمة السريعة، وحلت محلها منطقة آمنة من الحب البشري أشبه بفقاعة رحمة للبقاء والعيش.

في العام 1800م تقريبا، كانت أكوام الجلود وبراميل زيت الحيتان ذات قيمة بالنسبة للرأسمالية التجارية المتوسعة وكانت "حياة" القندس البحري والفقمة والحيتان حاجزا طبيعيا من الضروري التغلب عليه، شيئاً تتم معالجته والتخلص منه في سياق الإنتاج. اليوم، هذه الحياة ذاتها تحولت إلى سلعة تظهر على الـ"تي-شيرت"، والحيوانات المحشوة، وتستهلك في مخازن الهدايا ومحلات الألعاب وحوض الكائنات البحرية في خليج مونتري وعلى رصيف السائحين في سانتا كروز حيث كان يتم صيد الحيوانات ذات الفراء في يوم من الأيام. لقد أصبحت القنادس البحرية والحيتان المهددة بالانقراض شخصيات تاريخية مؤثرة ومثيرة من جديد تحد - بطريقة ما- عما يمكن عمله في البيئة الساحلية. الحيتان وقنادس البحر ضد أبراج حفر النفط البحرية. هناك شيء من القوة في ذلك.

شخصيات تاريخية مؤثرة، هذا الأمر تجاوز الحد بلا شك، لأن ما قلته معناه فقط أن الحيتان والقنادس البحرية أصبحت نوعا من المواد الخام التي استولى عليها البشر وجعلوا منها سلعة. إنها تعوق النمو فقط بقدر ما تتم تعبئتها كرموز فاعلة بوساطة ثقافة وسياسة المحافظة على البيئة. لا شك أن الوساطة بشرية مئة في المئة ولكن اذا كانت المحافظة على البيئة تعلم شيئا، فذلك الشيء هو أننا نحن البشر لسنا الشخصيات الوحيدة المؤثرة في مسار هذا الكوكب غير القابل للعودة إلى الوراء، وأن ذلك يثير علامة استفهام حول الرؤية العالمية التي تقصر "التاريخ" على التصرفات والوعي الإنسانيين. وإذا وضعنا جانبا تعاقب الأجناس والاستغراق في هذه الرؤية العالمية (قصص الكاشايا يمكن أن تتضمن حيوانات كوسائط واعية)، تبدو التاريخية المتمركزة حول الإنسان مرتبطة بشكل متزايد بحقب معينة هي ميراث لتصورات القرن التاسع عشر الميلادي للتقدم والتنمية التي يستحيل تواصلها. لقد أصبحت طبيعية الوسائط والوعي التاريخي غير مؤكدة حديثا.

ربما كان أحد أعراض عدم التأكيد هذا يدل على توخي الحذر من عرض سؤال بلا معنى . ما الذي يبدو عليه تاريخ البيئات المتغيرة للقنادس البحرية بما في ذلك قرب انقراضها وتحويلها إلى سلعة واستهلاكها منذ عام 1700م؟ كيف يمكن لهذا التاريخ أن يبدو في أعينها؟ وصولا لمعتد جديد؟ محرقة؟ إبعاداً للمعتدي؟ بقاء على قيد الحياة؟ هل يمكننا تخيل وعي تاريخي غير بشري؟ إن ما يحمله هذا السؤال من إضفاء صفات بشرية على غير العاقل يجعل توقعات "ستيلار" تبدو باهتة بالمقارنة . لماذا هذه الرغبة في التوصل إلى شيء مثل الوعي والعوامل التاريخية وتمثلها في كائنات غير بشرية؟

لماذا تحدد العوامل الزمنية وعي القنادس البحرية؟ الأيام والليالي؟ المد والجزر؟ المواسم والتيارات البحرية؟ الدورة الحياتية للأعشاب البحرية وأنواع الغذاء الأخرى؟ التكاثر؟ الميلاد والموت؟ ربما حتى الأجيال، الإحساس بالعيش من خلال الذرية؟ ولا واحد من هذه العوامل الزمنية، والمشاعر، والتصرفات، والمهارات المرتبطة بها، تدخل ضمن المدى البعيد لترجمة التاريخ بمعانيه الإنسانية ولكن حياة قندس كاليفورنيا البحري في عام 1995م تختلف بشكل واضح عن مثيلتها في عام 1800م . فعددها أقل بكثير وبيئتها أكثر تلوثا والنباتات والحيوانات المحيطة بها تغيرت . هل يمكن أن يكون لدى القنادس البحرية شعور بأن البيئة التي تعيش فيها الآن ليست ذات البيئة التي تطورت فيها؟ لقد كانت التغيرات فجائية والتدمير تاماً تقريبا . كما أن مئتي عام فترة قصيرة للغاية في عمر التطور . هل يمكن للتغاير بين العوامل الزمنية المتطورة وتلك التاريخية أن يكون قد سجل في مكان ما في تجربة القندس البحري إحساس بالوجود في عالم ليس مناسبا تماما؟ بهذا المعنى، إحساس "واع" بالتغير "التاريخي"؟ هل وجود تصور الانقطاع نوع من الحد الأدنى للوعي التاريخي؟ قبل وبعد يكسران تدفق الزمن الدوري القابل للتكرار؟ هل يمكن تعريف الوعي التاريخي كحد أدنى على أنه إدراك وجود تعاقب خطي يختلف من حيث نوعيته عن أشكال التعاقب الأخرى كأن يكون مثلا فترة انتقالية بين الخريف والشتاء، أو بين الأجيال؟

لـم التساهل في الاستسلام لهذه التخمينات؟ ربما لألمح - من موضع تبادلت فيه الأماكن مع الحيوان - المياه وهي تحيطني من كل جانب، المياه التي أسبح فيها أنا نفسي، البيئة التي تكشفت فيها تفاصيل "حياتي"، الموطن الذي يعرف بالتاريخ. كانت القنادس البحرية جزءا من هذا التاريخ. لقد تأثر كلانا، بوعينا المختلف، بتغيراته، وقيوده، واحتمالاته. كما أن لنا مستقبلا - ربما معا - نقتسم "طبيعة" يجري تدميرها وتحويلها والمحافظة عليها بقدر كبير من قبل البشر. إن حياة القنادس البحرية، بعد أن تكون قد دمرتها الطموحات والمشروعات والطمع الإنساني، تتواصل الآن بفعل الرؤية البيئية الإنسانية. هذه الرؤية الناشئة والمحصنة تتألف من اهتمام علمي ورومانسية وإحساس بالذنب وأيضا من إحساس إيجابي بأن تعبيرين مثل التاريخ والطبيعة ليسا نقيضين يعرف أحدهما الآخر وإنما تعبيران مترابطان في عملية تحويلية شاملة، عملية تستعصي نقطة النهاية فيها وحتى اتجاهها على أنواع معينة من المعارف، شيء لا يمكن فهمه من خلال "وعي" بعينه.

قد يفسر ذلك أسئلتي الخرقاء عن الوعي التاريخي للقنادس البحرية. فبينما نحن نصارع في أواخر القرن العشرين الميلادي للتعبير عن تخيل تاريخي لـم يعد يفترض أن البشر رعايا مشابهين للآلهة، ألا زلنا نتخبط في أيديولوجية القرن التاسع عشر الميلادي التي تقول: إن الوصول إلى وعي أشمل وأكثر اكتمالا هو الهدف المتدرج للوجود داخل التاريخ؟ ولكن هل الوعي، وهو عملية تفترض مسبقا موضوعا محوريا فرديا، هو البلورة النهائية للحياة داخل التاريخ؟ "الوعي التاريخي" قد لا يكون سوى أحد أشكال التخيل التاريخي، شكل بلغ نوعا من الذروة، مع "هيجل" في مضمون إيمان القرن التاسع عشر الميلادي بالذات الغربية العالمة. وعلى الرغم من أن المدى العالمي الذي بلغه هذا الشكل من الوعي التاريخي كان مستشريا، وعلى الرغم من أنه يحدد الواقع لأشخاص عديدين في مضامين غير غربية للقرن العشرين الميلادي، فانه لم يعد كافيا للتجارب المتغايرة للبيئة، والاستمرارية، والتغير، والتي تحدث صخباً من أجل الاعتراف بها كتجارب تاريخية بحق، كمسارات مختلفة توصل إلى العصرية وما بعدها.

قد يمكنني هذا التقسيم للوعي التاريخي من السؤال عن العوامل الزمنية التي تتقاطع مع التاريخ الإنساني ولكنها غير قابلة للاختزال ضمن حدوده. إنها عملية ترجمة مستحيلة، وبما أن المدونات التي أقارن هذه التجارب معها مبنية بالتحديد على استبعادها. هذا هو المأزق الذي وقعت فيه ضمن نظرية طبيعة الوجود التاريخية، إحساس محدد بواقع يصبح مرئيا عند الحدود الباهتة لغرب منتصر.

هأنا أقف عند فورت روس ، أتذكر سان أندريس فولت وكيف أن وجوده في عمر الزمن كان غامضا ومحزنا، أتذكر قصر مدة التدخل والإدارة البشريين. لماذا ما زلت راغبا في تسمية العملية بأسرها والتي لا تخضع لأية سيطرة "تاريخا"؟ ما معنى التحدث عن التاريخ الطبيعي، تاريخ الكوكب، تاريخ الكون؟ كما لو كانت كل التواريخ والزمن الطولي يمكن أن تدمج الصفات الزائلة كافة، وتضعها في مصاف العوامل البشرية. ومع ذلك، يبدو أنني في حاجة إلى معان تاريخية، بالكيفية نفسها، التي يحتاج بها القندس البحري إلى غابة عشب. مكان للعيش.

الإمبراطوريات

بعد أن صادف في طريقه جزر السندوتش (هاواي)، رسى الكابتن كوك في نوتكا ساونج في جزيرة فانكوفر خلال ربيع عام 1778م. كانت العلاقات مع الهنود ودية، وكانت بعض المعادن تقايض بجلود القندس البحري. ثم استكشف بحر بيرنج ونقض نظريات الممر الشمالي الغربي، ووضع خرائط للعديد من الجزر والسواحل، وعاد إلى هاواي لقضاء الشتاء. وبعد أن تمخضت النزاعات مع أهالي هاواي عن موت كوك، اتجهت سفينته إلى كامشاتكا ثم إلى الوطن. وفي ماكاو، جلبت الجلود القليلة التي تم شراؤها مصادفة في نوتكا بمبلغ ألفي جنيه إسترليني. ومع ذيوع النبأ ووجود جزر السندوتش قاعدة ومحطة توقف، سرعان ما أصبح المحيط الهادي الشمالي يعج بالتجار وصيادي الحيتان الإنجليز والأمريكيين الشماليين، وشهد المكان منافسة امبريالية عنيفة. وأدى وصول السفن البريطانية والأمريكية الى كسر الاحتكارات الإسبانية والروسية.

وبين عامي 1810و1850م ، استقر ترتيب السلطة من هاواي الى ألاسكا وباها كاليفورنيا بقدر كبير على شكله الحالي .

وبعد مرور فترة ليست طويلة على وصول الروس إلى ألتا كاليفورنيا ، أسست المعاهدة العبر- قارية لعام 1819م درجة 42 شمالا وهي الحدود الحالية لأوريجون-كاليفورنيا ، من حيث هي امتداد للتطلعات الإسبانية . وكان الأمريكيون ، والإنجليز (وفي بعض الأحيان) الروس ، يطالبون بأقاليم أوريجون التي تمتد لمسافة بعيدة شمالا تصل إلى سيتكا . وكانت ألتا كاليفورنيا وعلى الرغم من كونها نظامياً إسبانية (وقريبا مكسيكية) في الواقع تحت سيطرة إمبريالية فعلية ضئيلة ، وأخفقت الإمبراطورية الإسبانية المغالية في الامتداد والمشتتة بفعل الحروب الأوروبية في توفير معمرين بأعداد كبيرة وكانت خطوط الإمدادات البرية الخاصة بها غير موثوقة ، وكان الوجود البحري على امتداد الساحل منعدماً تماما . وفي أعقاب الثورة المكسيكية في عام 1821م ، كان الكاليفورنيون والذين كان قادتهم قسيسين وملاكاً وأصحاب مزارع مستقلين قد ازدادوا انفصالا عن المركز ، وطردوا الحكام المكسيكيين الذين لم يكونوا يروقون لهم . كما تبادلوا التجارة مع السفن الأمريكية الشمالية والبريطانية ومع الروس في فورت روس (مع الإصرار نظامياً في الوقت نفسه على رحيل الدخلاء) . وكان عدد محدود من المستوطنين قد توافد تباعا من الولايات المتحدة ، بمن فيهم جوهان أغسطس ساتر ، السويسري - الأمريكي ، الذي أصبحت قلعة ساكرامنتو الخاصة به نقطة للترحيب بالوافدين عن طريق البر . وقد أدى اكتشاف (ساتر) للذهب في عام 1849م إلى تحول سكان واقتصاد ألتا كاليفورنيا ، وسرعان ما تم اجتياح كاليفورنيا المكسيكية والباقي ، كما يقولون ، معروف .

التاريخ : الذي حدث ، والذي كان سيحدث . لنسترجع الأحداث الماضية . هل يمكننا تخيل لوس أنجلوس جزءاً من المكسيك أو ربما كاليفورنيا ونيومكسيكو وأريزونا دولة مستقلة ناطقة بالإسبانية؟ هل ما يزال العثور على خريطة تعود إلى عام 1845م

يشكل صدمة؟ إن الحدود تبدأ عند نيوأورليانز وتتعرج شمالا وغربا حتى تصل إلى الخط المتوازي الثاني والأربعين لما يعرف الآن بـ "مونتانا" ، ثم تمتد مباشرة إلى المحيط الهادي . المنطقة الشاسعة الواقعة جنوب هذا الخط تسمى المكسيك، وهذه ليست واحدة من تلك الخرائط القديمة التي يجدها المرء مسلية؛ لأنها تتضمن انحرافات للسطح والمساحات الخالية . هذه الخريطة، التي لا يتجاوز عمرها المئة والخمسين عاما، تظهر أمريكا الشمالية التي يمكن التعرف عليها بالكامل، والتي تبدو فيها الولايات المتحدة بشكل غريب تماما . أما القطعة المألوفة للولايات المتحدة القارية، وهو شكل كنا نراه في كل يوم على الحائط في المدرسة، من البحر الى البحر اللامع، بحافته الجانبية التي تسير بشكل طبيعي على امتداد الـ "ريو جراند" ، فهي ليست موجودة .

هل كان يمكن للأشياء أن تحدث بشكل مختلف؟ لو لم تكن اليابان أغلقت أمام التجارة لقرون طويلة، وساعدت في حل مشكلة إعادة التموين الروسية - الأمريكية؟ لو كان القياصرة قد اهتموا بشكل نشط بحدودهم الشرقية؟ في عام 1830م، كان فرديناند فون رانجل ، محافظ أمريكا الروسية، يجادل بأن فورت روس ينبغي أن تمتد إلى وادي نهر ساكرامنتو، ذلك الإقليم الذي لم تتحكم فيه إمبراطورية بعد . ماذا لو لم يكن القيصر قد رفض ثمن الاتفاق المكسيكي : الاعتراف بثورتهم؟

أو ماذا لو كانت كندا البريطانية قد اكتسبت السيطرة على إقليم أوريجون بأكمله؟ ماذا لو كانت الانتخابات الأمريكية في عام 1844م قد سارت في الاتجاه المعاكس وحالت دون تطبيق السياسات التوسعية؟ وماذا لو كان "سانتا آنا" مخططا أفضل في تكساس أو أنه نجح، بمساعدة البريطانيين، في إقناع أهالي تكساس بالبقاء مستقلين؟ وماذا لو كان ذلك أبطأ من التحرك إلى ضم ألتا كاليفورنيا ، هل كانت معاهدة جوادالوبيه هيدالجو المبرمة في عام 1848م سترى النور؟

قش في مهب الريح. بعد استعادة الأحداث الماضية، أصبح كل شيء الآن واضحا أكثر مما ينبغي. المكسيك وروسيا توسعتا بشكل مبالغ فيه وانجلترا باستطاعتها التحكم في السواحل والتجارة، ولكنهم فشلوا في جلب مستعمرين بمافيه الكفاية. كان لابد للولايات المتحدة المتوسعة سكانيا واقتصاديا من أن تسود. ولكن ماذا لو كانت الحرب الأهلية قد أخذت منحى آخر؟ إن العمل ضد التاريخ دائما ما يكون مغامرة خاسرة. كل شيء كان مرتبا.

ولكن العودة للتاريخ في الاتجاه المعاكس، واسترجاع الأحداث الماضية بحثا عن مستقبل بديل ليس الهدف منه الزعم بأن هذا التاريخ كان يمكن أو كان ينبغي أن يكون مختلفا. إنها فقط عملية التفكير بأسلوب تاريخي في الحاضر، وإبطال لتعويذة الحتمية. عدت مرة أخرى الى خريطة الولايات المتحدة الأمريكية وإلى الأحقاب الحاسمة التي وضعت فيها، أي قبل عام 1850م. أليست طبيعية الحدود الأمريكية المكسيكية عند ريو جراند مضللة مقارنة بالعشوائية الصارخة للحدود الأمريكية الكندية؟ أثناء دراستي، كنت أتعجب كيف يمكن لهذا الخط أن يكون مستقيما هكذا؟ ولم هذا التوازي بالذات؟ من الذي اختاره؟ هل هم رجال دولة فكروا مصادفة أن ذلك يعكس ميزان القوى؟ كان يمكن بسهولة دفع هذا الخط الى أعلى قليلا أو الى أسفل.

هل شكل كندا دائم؟ في عام 1995م، فات على كندا، بأضأل هامش ممكن، إثارة أزمة دستورية أو ربما الانفصال عن الاتحاد وأعيدت مساحات شاسعة من القطب الشمالي الى سيطرة الـ "انويت". وبالإضافة إلى ذلك، فإن الروابط الاقتصادية والثقافية بين كندا والولايات المتحدة الأمريكية عميقة، والحدود بينهما غير موجودة على مستويات عدة. وعلى مستويات أخرى، يتم الدفاع عنها بحماس. لا شك أنه في كل مكان ينظر إليه المرء، تبدو الأمم والإمبراطوريات قوية وهشة، متحدة ومنفصلة، غير مترابطة وقابلة للاختراق في آن واحد. إن هناك موازين قوى ومصالح متراكبة تحافظ على بقائها وتوهنها.

تحكم الحكومة الأمريكية في تردد الموجات الجوية. ولكن إلى أي مدى من التحكم التام، وحتى متى؟ الإمبراطورية البريطانية، والتي كانت على خرائط فصول مدرستي، ترسم شرائط حمراء عريضة عبر أفريقيا، تراجعت خلال أقل من نصف قرن. فبعد أن انكمشت الآن إلى بضع جزر صغيرة، تضم المملكة المتحدة شعوبا رافضة للسيطرة الوطنية والحضارية والعرقية "الإنجليزية": الكاريبيون، الأفارقة، وسكان جنوب آسيا. وأصبحت الحركات الوطنية في أيرلندا وأسكتلندا وويلز تقض مضجع الهدوء الإنجليزي وجعلت الانتماءات الأوروبية القناة الإنجليزية حدودا قابلة للاختراق.

أما الاتحاد السوفييتي، وهو من نواح كثيرة استمرار للإمبراطورية الروسية، فهو في حالة تشتت. فقرون من التوسع عبر قارة شاسعة أصبحت فجأة أقل حتمية ومدفوعة بشكل أقل بالضرورة التاريخية. هذه الحقيقة الجغرافية السياسية التي كانت تلون خرائط مدرستي بلون أحمر مختلف انقسمت الى حقائق عدة وتواريخ أقاليم مختلفة يعبر عنها عودة أسماء مثل أذربيجان وجورجيا وأوزبكستان وكازاخستان إلى الظهور. كما أن فجائية أزمة الإمبراطورية السوفييتية/ الروسية تعد صدمة: فقد حدثت بغير تراجع يستمر خمسين عاما ولا تشبه في شيء التآكل البطيء للإمبراطورية الرومانية أو الإسبانية.

فورت روس. الساحل الغربي للولايات المتحدة الأمريكية، والتي كانت الى عهد ليس ببعيد الحافة الشرقية لروسيا، يشتريها الآن مستثمرون من اليابان وهونج كونج. هل الإمبراطورية الأمريكية في حالة تراجع؟ أو ربما في حالة تحول؟ الأمر غير واضح ولسنا قادرين بعد على إدراك أن هذه التناقضات المتغيرة بداية لنهاية قد يراها تاريخ ما نهائية. إن الرأسمالية عبر الأممية قد ورثت الديناميكية الإمبراطورية الأوروبية الأمريكية، "الأمركة" وهي الاختزال الشائع لانتشار السوق التقنية الرأسمالية والأنظمة الإعلامية في جميع أنحاء القارة. وفي الوقت نفسه، تتم زحزحة كاليفورنيا الإنجليزية بوساطة المحيط الهادي وأمريكا اللاتينية. إن الأشخاص ورأس المال والسلع المدفوعة كلها بقوى سياسية

واقتصادية عالمية لا تتوقف عند الحدود الوطنية. هل ستتمكن حركات "الإنجليزية فقط" وقيود الهجرة وهجمات كراهة الأجانب الإرهابية ومبادرات العودة إلى الأساسيات من التصدي لهذا التيار؟ هل يمكن إصلاح الآلة الأمريكية المستقبلة/ الطاردة؟

سيكون من الباعث على السخرية أن تتحول الولايات المتحدة بفعل أعداد البشر وحدها. ففي العقود الحاسمة التي تمتد من الفترة 1845 إلى 1860م، لدى ضم تكساس وكاليفورنيا وأوريجون وبدء الخريطة الوطنية اتخاذ شكلها الحالي، نجح المهاجرون المنطلقون بلا قيود وبفضل أعدادهم في الاستيلاء على الأراضي التي تطالب بها المكسيك وبريطانيا وأوجدوا واقعا على الأرض بأن المواقع الحربية والمعاهدات سوف تعتمد في النهاية. والآن، بدأت حقائق جديدة تظهر في المدن عبر الأممية وفي مناطق المهاجرين المحاطة بأراض أجنبية في جميع أنحاء البلاد. إن الإقليم والتاريخ المتجانسين للولايات المتحدة الأمريكية معقدان، تتحداهما شعوب من الجنوب اللاتيني ومن آسيا والمحيط الهادي. إن المهاجرين الجدد أصبحوا يوسمون عرقيا بوسائل لم تكن الأجيال السابقة من أوروبا تتعرض لها أو كانوا يوسمون فقط بشكل مؤقت. وبالنسبة لهم، مثلهم في ذلك مثل العبيد الذين جاؤوا من أفريقيا، فإن مفهوم الانصهار في بوتقة واحدة (التبييض) كان يعمل بشكل غير متسق أو لا يعمل على الإطلاق وكانت تجارب المهاجرين المعيارية الخاصة بالاستيعاب تنقطع بفعل علاقات عبور الحدود أو ارتباطات الشتات في أماكن أخرى.

إن السلع والأسواق تحرر قوى تهدم الحدود وتقلقل الإمبراطوريات، كما أنها تجمع بين الأنظمة السياسية السائدة. ونظرا لأن العولمة الاقتصادية تميل لصالح وضد الارتباطات الوطنية، فمن السابق لأوانه تقرير نهاية أو ضم الدول القومية. وعلى الرغم من أن مراكز القوة الرأسمالية ما زالت إلى حد كبير في الغرب الأوروبي والأمريكي الشمالي، فإن ذلك آخذ الآن في التغير. فالقوة الاقتصادية الآسيوية أصبحت واقعا لا فكاك منه، سواء

تركزت في اليابان أو كوريا أو إندونيسيا أو ربما - وذلك أقوى - في صين الشتات والصين الأم . هل ما يزال بإمكاننا القول بأن الاقتصاديات العالمية - نظرا لكونها رأسمالية - غربية ضمنيا؟ كما فهم ماركس ، فإن الرأسمالية ثورية وهدامة ومنتجة وهي لا تساعد على قيام نظام اجتماعي - ثقافي موحد أو بورجوازي أو غربي في أثناء انتشارها . لقد أثبتت مرونتها وأخذت تشق طريقها أيضا ضد اختلافات إقليمية ، مستوعبة جزئيا لحضارات محلية وأنظمة سياسية ، واشمة رموزها وممارساتها على أية أنماط غير غربية تعترض منطقها ثقافيا . إنها تتبادل العمل التجاري مع ملكيات وديكتاتوريات وبيروقراطيات حكم القلة وديمقراطيات ، مع الكونفوشيوسيين الجدد والهندوس واليهود الأرثوذكس ومجموعة من المجتمعات الإسلامية .

فورت روس ، 1830 /1995م : تقدم "الغرب" من حيث هو غائية ، نهاية أو حد فاصل للتاريخ ، يتأرجح . لم هذه التواريخ وهذا المكان؟ في رسالته عن فلسفة التاريخ ، رأى ولتر بنيامين الحاجة الى كسر استعباد الحتمية التاريخية ، "ما كانت عليه بالفعل" . كان الواقع التاريخي على الدوام حكاية المنتصرين . يقول بنيامين بأن المادي يرفض التاريخ الكوني ويعمل على "نسف" الأزمنة الماضية ، المحملة بالزمن الآني والمنبثقة عن استمرارية التاريخ . في حالة ملحّة حاضرة ، ينبعث وميض عناصر منسية أو محكوم عليها بالضياع في الوعي ، عاكسة صور مستقبل مختلفة وغير متصلة . المؤرخ المادي يعمل جاهدا على إيقاف الزمن وعلى وقف انسياب الأفكار" في أشكال حبلى بالاضطراب . . . إنها الوحدة العضوية" (بنيامين ، 1969م : 263 - 262) .

فورت روس ، 1812 - 1841م ، هي الوحدة العضوية بالنسبة لي . فهي تساعد على تفكيك أوصال كاليفورنيا ، مظهرة إياها على أنها مؤلفة تاريخيا من آسيا وأيضا من أوروبا ، ناقلة لها في الأراضي الحدودية المتغيرة للأمريكتين بحيث تكون متصلة بالمحيط الهادي والطرق المتقاطعة بين ألاسكا وسيبيريا . كما أنها تفتح مساحة بديلة للاتصال بين

البيض والهنود: علاقات غير متكافئة وعنيفة غالبا ولكنها ليست مبنية على البدائل الصارخة للإبادة أو الاستيعاب. إنها توفر موارد للتفكير تاريخيا في الإلحاح الحاضر؛ أشكال متصلة ومتباينة للماضي والحاضر.

الأسوار

كان سور الصين العظيم أسوارا عدة - تحصينات حدودية شيدت، ثم هدمت، ثم أعيد بناؤها من قبل أسر مختلفة على مدى ما يقرب من ألفي عام. كانت "الصين" في بعض الأوقات تكتسب سمة مميزة مقابل الشمال عن طريق بناء الأسوار وفي أحيان أخرى التجارة والدبلوماسية. جاءت الأسوار وذهبت وكان آخرها وأروعها السور الذي شيده المنج في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين ربما بتمويل كبير من الفضة المجلوبة من بيرو. كان جزء كبير يصل إلى خمس إنتاج مناجم العالم الجديد يشحن بوساطة الغلايين إلى مانيلا حيث كان التجار الصينيون يتاجرون في السلع الكمالية. الحدود تفتح وتغلق تلقائيا والسور العظيم يعد أثرا للفشل: عدم استطاعة المنج إدارة العلاقات في منطقة حدودية متغيرة. لم يتمكن سور طوله ألفا ميل من المحافظة على بقائهم؛ فاجتاحهم المانشو.

*

في روايته " خطوط الظل "، كتب إميتاف غوش عن أسرة هندية يعبر أفرادها مرارا وتكرارا حدودا جغرافية سياسية. أحد الحدود يلتقي بـ"كلكتا" و"لندن" ويقسمهما، و"كلكتا" و"داكا" الأخريين. وفي نهاية الكتاب، تستعد جدة الراوي التي أصابها الوهن للعودة لزيارة المدينة التي تركتها قبل ذلك بسنوات عندما كانت الهند مقسمة: داكا، باكستان الشرقية التي أصبحت الآن بنجلاديش. رحلة قصيرة بالطائرة من كلكتا. المرأة العجوز تسأل عما إذا كانت سترى الحدود من الطائرة فأخبرها ولدها أنها لن تبدو كخريطة، مع ألوان مختلفة على جانبي خط داكن. ولكن المرأة أصرت

على أن هناك بالتأكيد شيئاً ما، ربما خنادق أو جنود أو بنادق مصوبة إلى بعضها البعض، أو حتى مجرد شرائط ضيقة وجرداء من الأرض. ألا يسمونها أرض الجميع؟ يضحك ولدها ويقول: "كلا، لن تتمكني من رؤية أي شيء إلا بعض السحب وربما بعض الحقول الخضراء إذا أسعدك الحظ". ظلت المرأة على حيرتها: "ولكن إذا لم تكن هناك خنادق أو أي شيء آخر، كيف للناس أن يعرفوا؟ أعني، أين الفرق إذن؟ وإذا لم يكن هناك فرق، كلا الجانبين سيكون واحدا. سيعود الأمر إلى ما كان عليه من قبل، عندما كنا يستقلنا القطار في داكا ونترجل في كلكتا في اليوم التالي بغير أن يعترض طريقنا أحد - لم كان كل ذلك إذن - التقسيم والقتل وكل شيء، إن لم يكن هناك شيء في المنتصف؟ (غوش، 1989م: 148).

*

جلوريا أنزلدوا تكتب من مكان تلتقي فيه الحدود الأمريكية المكسيكية الممتدة لمسافة 1950 ميلا بالمحيط الهادي. في بداية الأراضي الحدودية، مشت عبر فتحة في السور المتصل، متحسسة بأصابعها الأسلاك التي صدئت بفعل أنفاس البحر المالحة طوال 139 عاما. الأطفال المكسيكيون يطاردون كرة قدم على الجانب الآخر. أراضيها الحدودية المتهدمة مستمدة من الحياة اليومية عبر الحدود: تعدد اللغات، تغيير القوانين، الهجرة جيئة وذهابا، وإدراك غريب من نوعه، وإزالة الهياكل المزدوجة. ولكن حينئذ، تقلصت أراضي الحدود إلى خط ضيق، إلى جرح: "هذا وطني / هذه الحافة الضيقة من الأسلاك الشائكة" (آنزالدوا، 1987م: 3).

*

في برلين ، الرياح السائدة تهب من الغرب، ومن ثم فإن المسافر القادم بالطائرة لديه متسع من الوقت لمشاهدة المدينة من الأعلى. وحتى تتمكن من الهبوط في مواجهة الرياح، على الطائرة عبور المدينة والسور الذي يقسمها ثلاث مرات. الطائرة تتجه في البداية

شرقا، ثم تدخل المجال الجوي لبرلين الغربية، ثم تميل جانبيا في جهة اليسار في شكل قوس واسع عبر الجزء الشرقي من المدينة. ثم لدى عودتها من الجهة الشرقية، تعبر الطائرة الحاجز للمرة الثالثة لدى اقترابها من الأرض المخصصة للهبوط في تيجل. لدى رؤيتها من الأعلى، تبدو المدينة متجانسة تماما ولا شيء يوحي للأجنبي بأنه يقترب من منطقة تتصادم فيها قارتان سياسيتان (شنايدر، 1983م: 3). تحدث بيتر شنايدر والذي كان يكتب في أوائل الثمانينيات عن عمليات عبور من حين لآخر "لمجرد المغامرة"، فلم والعودة؟ معابر كثيرة متهدمة ولكن أيضا حوائط إلى الداخل وهي الأصعب في القفز فوقها. اليوم أصبح سور برلين كومة من الحجارة - اجتاحته جملة أشياء بينها التلفاز الذي لم يحترم التقسيم في يوم من الأيام.

❊

داخل الحاجز في فورت روس، مدافع وبارود ومؤن وسلع تجارية، وسكن للروس المهذبين نسبيا. وفي الخارج، تجمعات من القرى وطبقات وعلاقات اجتماعية. في الداخل، مكان للجوء والتطهر. في الخارج، اتصالات وحالات من التلوث. في عام 1833م، أصبح هناك أكثر من ستين طفلا من أجناس مختلطة في المستعمرة. وخارج السور، كانت هناك قرية روسية مؤلفة من بيوت وحدائق وبساتين فاكهة على النمط الأوروبي. كانت القرية تؤي بعضاً من الروس العرقيين وسيبيريين عرقيين وكريول من طبقات أدنى. كما تم بناء منطقة مجاورة لسكان ألاسكا الأصليين على نمط "كونياج" في مواجهة الماء على جرف فوق خليج صغير مباشرة. كانت البيوت المصنوعة من ألواح الخشب على النمط الروسي تختلط ببيوت ألاسكية متعددة نصف مبنية تحت الأرض تعرف باسم باراباراس. كانت البيوت المبنية فوق الجرف مسكونة برجال يعيشون وحدهم أو بزوجين ينحدر أصلهما من ألاسكا أو بعدد كبير من الرجال المنحدرين من ألاسكا والمتزوجين بنساء محليات من البومو أو الميووك وأقارب لهن يمكثن لفترات مؤقتة قد تطول

أو تقصر . وكانت هناك قرية "ثالثة" هي في الواقع مجموعة كبيرة من القرى الصغيرة المبنية على سفوح التلال خلف الحصن وكان يسكنها البومو والميووك الساحليون . تصف القصص المعاصرة منازل من الخشب الأحمر المخروطية الشكل والأبحاث الخاصة بالآثار القديمة توصلت الى وجود دائرة واحدة كبيرة على الأقل إلى الداخل مع بقايا موقع مركزي ربما كان كوخا معرّقا أو هيكلا للطقوس من نوع ما .

من الآسر للاهتمام التكهن حول الاختلاط اليومي في المجتمعات خارج أسوار فورت روس والروايات المعاصرة وحفريات الآثار ، والتاريخ الذي يرويه الكاشايا شفاهة يساعد كثيرا على الاستدلال على ذلك . ويحتل دور نساء البومو والميووك من حيث هو وسيط بين الحضارات وكسماسرة ، أهمية كبيرة في هذا التاريخ ، حيث كان هؤلاء النسوة يشكلن جلّ سكان كاليفورنيا الأصليين الدائمين في الحصن ، يكملهن رجال يستأجرون بشكل متزايد لأداء الأعمال الزراعية الموسمية أو يجبرون على أدائها . كان النسوة يعشن مع شركائهن المنحدرين من ألاسكا ويراقبن أساليب جديدة ويتبادلن القصص والمهارات وينجبن الأطفال ، ويتولين إعداد وجبات غير مألوفة (مثل لحم أسد البحر الذي كان غذاء رئيسا في الحصن) بطريقة الكاشايا والميبوك ، ويعرّفن صيادي الثدييات البحرية على لحم الغزال والعصيدة المصنوعة من جوز البلوط . وكان النسوة يحافظن على علاقات منتظمة بأسرهن في الأراضي الداخلية وعلى امتداد الساحل .

لماذا جاء كل هذا العدد من النساء إلى الحصن؟ الأسباب يمكن أن تكون مركّبة . الإكراه ، ربما ، ولكن الهرب إلى قرى الكاشايا النائية على سفوح الجبال المرتفعة في الأراضي الداخلية سبب محتمل أيضا . لكي يحمين أنفسهن من الاستغلال الإسباني والمكسيكي؟ هذا مؤكد في حالة لاجئي الميووكي . كما أن الكاشايا - وعلى الرغم من عدم كون ذلك ناتجا عن ضغط مباشر من البادريس والرانشيروز - فقد أدركوا بلا شك أن الروس يمكن أن يؤمّنوا حاجزا مفيدا . ربما كان النسوة يعشن في الحصن للمحافظة على

العلاقات مع شعوب ما تحت البحر، لمراقبتها وفهمها والتحكم فيها. ربما كن هناك لأن فورت روس كانت ما تزال في أعين المتيني والكاشايا المكان الذي ينتمين إليه. تؤكد الأدلة الأثرية من القرى الأصلية في الحصن وجود نمط قائم منذ زمن بعيد لاتصال الكاشايا بالتاريخ: ارتباط حذر وانتقائي. ويبدو أن تكديس السلع التجارية الغربية كان محدودا.

شجع الاستعمار الروسي منذ فترة طويلة التزاوج مع السكان الأصليين وكانت ثقافتهم الحضارية تقوم على مبدأ "عش ودع الآخرين يعيشون". وخلافا للإمبراطورية الإسبانية، لم يلجأ النظام في فورت روس كثيرا إلى الإكراه على إعادة التوطين والتحول إلى ديانات أخرى. وكانت الأولوية للتجارة والزراعة الاستخراجية، وليس للاستيلاء الكثيف على الأراضي الذي أتى به المستعمر الشمالي فيما بعد. في بداية القرن التاسع عشر الميلادي، تمكن الكاشايا من المحافظة على أساليب الحياة تقليديا على امتداد الحدود وعلى قمة سفوح الجبال الداخلية. وكانت المتيني، على امتداد فورت روس، حلقة في سلسلة المستوطنات وعلاقات الأقارب التي كانت تشكل حياة الكاشايا، وموقعا لعمليات عبور عدة، ولم تكن أبدا حدودا مغلقة أو حصنا. وعلى الرغم من سوء ظروف العمل وقيام الروس في بعض الأحيان باستخدام العنف لجمع العمالة المتوطنة في أوقات الحصاد، فإن تنقل الكاشايا جيئة وذهابا في المناطق المحيطة بهذا الحاجز كان يعكس قوة متوطنة ولم يخضع أبدا لرقابة صارمة.

الاتصالات: في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، اجتاحت موجة من الأوبئة بلاد الكاشايا. وفي فورت روس في عام 1823م، توفي تسعة وعشرون من الكريول وسكان ألاسكا الأصليين، إلى جانب عدد غير مسجل من الهنود، بسبب داء الحصبة. وفي عام 1833م، ضربت موجة حصبة أخرى وبين عامي 1836م و1839م، اجتاحت أوبئة الجدري والسعال الديكي والحصبة والجدري أمريكا الروسية من الألوشيانز إلى كاليفورنيا. هنا، كما في كل مكان آخر، كانت هجمة الأوبئة، والتي

تسبق غالبا إقامة الحصون، والبعثات، والحاميات، قاصمة. فمجتمعات الهنود كانت تئن تحت وطأة ضربات موجعة متتالية، ثم إنها كانت تعيد تنظيم نفسها وتتماسك. كان البقاء جسمانيا وحضاريا يعني الاستفادة بأقصى قدر ممكن من المواقف السيئة. لو كان الكاشايا، على عكس الميووك وسكان كاليفورنيا الأصليين الآخرين، تمكنوا من المحافظة على لغتهم وعلى العديد من عناصر الحضارة التقليدية حتى الخمسينيات، فذلك يعود جزئيا إلى الحماية المكفولة لهم أثناء العقود الحاسمة بوساطة الروس الذين كانوا يتبعون نسبيا سياسة عدم التدخل. كما تمكنوا من إبعاد أنظمة الأبوية والاسترقاق الإسبانية والمكسيكية، وتكيفت أساليب الحياة الحديثة مع وضع الاتصال الجديد. كما أن على المرء عدم التقليل من أهمية رؤية سكان ما تحت البحر يرحلون في عام 1841م. وحتى مع وفود الرجال البيض الجدد، كانت الإمكانية والأمل في فسحة من الوقت بعد الغزو يتجددان.

فورت روس / متيني: إمبراطوريات تظهر وتزول: أسوار تبنى وتتهدم ثم يعاد بناؤها. عندما وصلت الحركات الإحيائية الهندية المرتبطة بالـ"جوست دانس" في كاليفورنيا خلال أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، تأصلت في بلاد الكاشايا. وفي القرن العشرين الميلادي، كان دين بولي مارو الحالم مؤيدا بقوة للتقاليد والمحلية، خاصة تحت القيادة الآسرة لكل من آن جارفيس وايسي باريش. وعلى الرغم من عروض الحكومة لإعادة التوطين في منطقة عملية أكثر في وادي النهر الروسي، لم يتم التخلي عن محمية الكاشايا المقامة على قمة أرض داخلية متطاولة من ستيوارت بوينت. وقد أدت الحرب العالمية الثانية، بما أتاحته من فرص للعمل وعوامل تفرقة أخرى، إلى خلو المحمية إلى حد كبير. وعندما عاد الناس في عام 1945م، كانت تصرفاتهم أقل انعزالية وسرعان ما نجح الإغراء من جانب المورمون في تقسيم المجتمع. وبعد موت إيسي باريش في عام 1979م، فقد الكاشايا زعيما روحيا قويا كان عليهم العثور على من يحل محله.

وفي عام 1996م، كان عدد الكاشايا الذين يعيشون في المحمية أقل من المئة وكانت علامات الفقر منتشرة في كل مكان؛ بيوت مرممة بجانب بعضها البعض، سيارات معطلة والعشب النامي يتخللها، ألواح من الخشب ملقاة عبر طرق غير ممهدة. بعض كبار السن يحافظون على أساليب الحياة القديمة وينقلون القصص إلى الآخرين. أفراد القبيلة الذين يعملون في منطقة سانتا روزا أو في منطقة الخليج يعودون للقاء الموسمي. البعض لم يعد يحضر وبيت مناسبات البول مارو مقفل في انتظار حالم جديد.

وأعلى الطريق مباشرة، يوجد مركز دراسة لبوذيي التبت (أوديان) تحيطه بحيرة أشبه بالخندق المائي، متضمنا معبدا يرتفع لمسافة ثمانين قدما وقبة نحاسية لامعة. هذا المركز الذي بناه المنفيون وأفراد حركة البوذية الأمريكية الشمالية المتنامية يعد نسخة مكررة من "ساماي" وهو أول دير بوذي في منطقة التبت.

أشكال الماضي

حافظ الكاشايا على وجودهم من خلال جمعية فورت روس التفسيرية التي تدعم أنشطة التفسير والأبحاث في المتنزه العام التاريخي وفيوليت شابل، ابنة إيسي باريش، عضو في مجلس إدارتها. وأثناء زيارتي إلى الحصن في ديسمبر 1995م، انضممت إلى الجمعية التي وجدت في مجلتها الإخبارية تصريحات لمرشحين جدد لعضوية مجلس الإدارة هذه بعض مقتطفات منها:

جون ألن (مدرس التاريخ الآسيوي والأمريكي في الكلية المحلية): "إن اهتمامي بالتاريخ واسع النطاق والتنوع حيث يغطي التاريخ والحضارة البيزنطية والروسية والتوسع السيبيري وتنمية حافة حوض المحيط الهادي. وبصفتي أنحدر أصلا من ألاسكا وأقمت لفترة طويلة في ولايتي المتبناة كاليفورنيا، فإنني أهتم أيضا وبشكل خاص بدور الروس في أمريكا الشمالية".

لودميلا أرشو (أستاذ اللغة الروسية في مدينة سان فرنسسكو) : "إنني أصطحب طلبتي إلى سان بطرسبرج وأقاربي يحافظون على اتصالي مع الروس المتحمسين للغاية لفورت روس وأمريكا الروسية . ينصب اهتمامي الرئيس بفورت روس على الفترة الروسية وخدمتي في مجلس الإدارة سوف تسمح للجمعية بالاستفادة من علاقاتي بالمجتمع الروسي المحلي واتصالي بالدوائر الأكاديمية والثقافية في روسيا" .

أوتيس باريش (صانع ساعات ومستشار في جمعية الولايات الهندية المتحدة . يحضر حاليا دراسات عليا في علم الأجناس في بركلي) : "إنني عضو في جمعية الكاشايا الخاصة بهنود البومو والذين كان إقليمهم الأصلي يشمل أراضي متنزه فورت روس العام . إنني راو لقصص الكاشايا التقليدية وكان اهتمامي طوال حياتي بالتعليم واستخدامه للحصول على صورة أكثر وضوحا لأساليب حياة شعوب الكاشايا . يغطي اهتمامي الفترة من المستقبل إلى الحاضر إلى التاريخ وأيضا وهو الأهم فترة ما قبل تاريخ شعوب الكاشايا . وحتى أتمكن من فهم المستقبل بشكل أفضل ، فلابد لي من فهم الشعوب التي كانت على اتصال بالكاشايا أثناء فتراتهم التاريخية . أعتقد بأن الدور الذي أداه الكاشايا في مخطط المتنزه يمكن التوسع فيه أكثر بحيث يتسنى تحسين العناصر الأخرى أيضا .

جون سبيري (مهندس ، ومدرس فيزياء ورياضيات في كلية سييرا) : "في فورت روس ، انشغلت كثيرا بأعمال الترميم في كول هاوس ؛ الأساسات والأسقف وجمع الأموال اللازمة ، وأعتزم العودة الآن الى مبنى البايدارا ، ومحاولة الحصول على أموال لتمويل المشروع . البايدارا ، وهي زوارق من الجلد يصل طولها إلى 36 قدما ، كانت حرفة مهمة للشحن هنا في الحصن وكانت تصمم طبقا لتصميم الـ"آليوت" .

روني تونهايم (استشاري الألوان المعمارية) : " بصفتي مؤسساً ورئيساً مشاركاً لتحالف «أدوب» ، فقد عملت لفترة عشر سنوات مع جميع مستويات الحكومات المحلية وحكومات الولايات حيث نجحنا في الترويج لترميم متنزه بعثة سانتا كروز العام

التاريخي، وفي تمويل الترميم والإشراف عليه. وبصفتي رئيساً مشاركاً لأول جولة سنوية "هوم سويت هوم" لصالح مزرعة "كول رانش"، فإنني أستمتع بدوري في المجتمع".

جيري ويلر "أنا مقيم منذ فترة طويلة في منطقة فورت روس، وشاركت في يوم معايشة التاريخ خلال العامين الماضيين بصفتي حداداً، وأعرف أن مواهبي ومهاراتي سوف تحسن البرنامج في الحصن".

يعبر المتنزه العام في فورت روس عن ثلاث حقب تاريخية مهمة وهي تلك العائدة للروس، وسكان كاليفورنيا الأصليين، ومربي الماشية هناك-إنها حقب تتقاطع بشكل جزئي. كما أن كل دائرة معقدة داخليا. فالتاريخ الروسي الأمريكي يشمل السيبيريين، والأليوت، وأيضا وبشكل خاص الكونياج، إلى جانب الروس العرقيين والكريول. ويؤلف كاشايا البومو، إلى جانب بعض الميووك الساحليين، دائرة سكان كاليفورنيا الأصليين. ويشمل التاريخ المبكر لكاليفورنيا خلال فترة مزارع تربية المواشي (- 1906 1842م، في الحصن) الرواد الإنجليز والأوروبيين الآخرين، إلى جانب رعاة البقر وقاطعي الأخشاب وعمال المزارع والأفراد الكاريزماتيين المكسيكيين، مثل: مرسيدس كول، زوجة مربي الماشية الشيلية. في البداية، كان من المفترض أن الحصن الذي أعيد بناؤه والمتنزه التاريخي قصة روسية في المقام الأول، واستمر هذا التركيز في الهيمنة على العروض في الموقع وفي مركز الزوار. ولكن في الأعوام الأخيرة، تبنت السياسة التفسيرية النظامية للمتنزه منهج "انسياب التاريخ" ومن هذه الرؤية، يشمل مدلول الموقع البيئة النظامية وتاريخ الكاشايا قبل الاتصال، وكذلك الفترتين الروسية وفترة تربية المواشي. ويرتبط هذان التأكدان في انسياب تاريخي واحد.

تحل هذه السياسة نظامياً مسألة غالبا ما تقلق المتاحف والمواقع التاريخية (أو متاحف ومواقع "التراث"). تاريخ من؟ تراث من؟ الجواب في فكرة انسياب التاريخ، في الواقع: كل من تواريخ الجميع يتبوأ موقعه الصحيح في تسلسل متداخل ولكن هذه

السياسة لا تحل مشاكل التركيز النسبي الذرائعية والسياسية غالبا. فبعد تخلي الروس عن الحصن، أصبح مزرعة لتربية الماشية، ثم ورشة لنشر الخشب، وكان يحتوي على قاعة للرقص وحظائر ومعدات متطورة لتحميل ألواح الخشب على السفن. الحظيرة والكنيسة والمساكن الروسية التي أعيد بناؤها تمحو إلى حد كبير هذه اللحظة في تيار الانسياب. ففترة مزرعة تربية الماشية موجودة بتركيز في بيت المزرعة القديم الجميل على مسافة ليست ببعيدة عن الحظيرة. هناك، مشاريع الترميم متقدمة إلى حد كبير، بما في ذلك خطط لحديقة مرسيدس كول التي تطل على المحيط الهادي. مستوطنة الكاشايا في متيني وقرى الكونياج والقرى الروسية متروكة للتخيل، ويود العاملون في الحصن التعبير عنها بشكل أكثر ملموسية ولكن من العسير، مع تقلص ميزانية المتنزهات العامة، تدبير الأموال للمحافظة على ما هو قائم فعلا. في الوقت الحالي، تهدم أحد حوائط الحظيرة وتأخرت إعادة بنائه بسبب نقص الأموال.

قالت لي إحدى المدرسات: إن فكرة انسياب التاريخ لطيفة ولكن الناس لا يفهمونها. فهم يسألون على سبيل المثال عما فعله الروس في بيت مزرعة الماشية، باحثين - كما تقول - عن خبرة تصلح كنواة أو كلحظة الأساس. قيل بأن التاريخ مجرد ترتيب للتأكد من عدم حدوث كل شيء في وقت واحد. لا شك أن التسلسل الزمني - وهو الانسياب التاريخي المنظم - ينبغي أن يكون بين أدواته الأقل خضوعا للحدس.

ساعدت الأبحاث الأثرية لبعض الوقت على إعادة تكوين الحياة التي دارت خارج حوائط الحصن الروسي. وتقف الحفريات في المقبرة الروسية القديمة التي تديرها لين جولدشتاين شاهدا توثيقيا للمزيج العرقي المتداخل للمجتمع، وكذلك العمل الدائر في قرية كونياج ومستوطنات الكاشايا والذي ينظمه كنت لايتفوت. تطلب مشروع المقبرة وقرية الكونياج تشاورا وإذنا من المنظمات الوطنية الأصلية على جزيرة كودياك. ويمكن فقط متابعة عمل المتيني، في مراحله المبكرة، بدعم نشط من الكاشايا. فإذا تحقق ذلك

قريبا، وعندما تتوافر معارف تفصيلية، كيف سيتم التعبير عاميا عن جوانب منطقة اتصال روس؟ من الذي سوف يتحكم في القصة التي ستُروى؟

تصور العلامات التفسيرية الراهنة في الحصن علاقات عرقية متبادلة جيدة وأسرة سعيدة. وينظر إلى العلاقات بين روسيا وألاسكا على أنها اختيارية وعادلة. تركز الألواح في أن الروس - خلافا للمستعمرين الآخرين - كانوا يدفعون أجورا لعمالهم المواطنين، ويوفرون لهم الطعام والملبس، ولكن لا توجد روايات عن التشغيل بالإكراه أو عن احتجاز رهائن. أما الروايات الخاصة بالعلاقات في الحصن مع الهنود المحليين، فتركز في التزاوج بينهم ولكنها لا تشير إلى أوبئة. اليوم، السكان الأصليون لجزيرة كودياك والعديد من البومو والميووك ينظرون بشكل أقل إشفاقا إلى الروس وإلى تراثهم التاريخي. ويؤمن العاملون في المتنزه على أن اللوحات التفسيرية في الحصن والصور التعريفية في مركز الزوار، قديمة، إذا أردنا تعبيرا متلطفا. وعندما تتوافر الموارد اللازمة لاستبدالها، من الذي سوف يكتب السرد الجديد؟ وكيف ستتم الموازنة بين الدوائر التاريخية المختلفة؟ هل سيتسنى الاحتفال بتاريخ المزارع في كاليفورنيا بغير وصف الطرد الإجباري للكاشايا من متيني بعد رحيل الروس بفترة ليست طويلة؟ هل ستظهر روايات اللنشنج، روايات المضايقة وحماية النساء الأصليات من قبل مربي الماشية، وهي روايات ظهرت في نصوص الكاشايا على امتداد حديقة مرسيدس كول؟

وإذا وصفت القرى حول الحصن، كيف سيتسنى التوفيق بين التاريخ الشفهي وبين الدراسة العلمية للآثار؟ إذا أريد إعادة بناء مستوطنة، أية لحظة تاريخية سوف يتم اختيارها؟ وهل ينبغي أن تقع ضمن الفترة الروسية؟ المصالح المهمة للمجتمع توجه مثل هذه الأسئلة، وكذلك القضايا ذات المصداقية التاريخية النسبية. على سبيل المثال، ما الذي يمكن عمله بأية مناطق مستديرة ذات بروز إلى الداخل، والتي يمكن أن تكون هياكل احتفالية؟ كيف يمكن الربط بين هذه الهياكل وبيوت الرقص الدائرية تحت الأرضية التي

أصبح وجودها بارزا خلال الحركات الإحيائية في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، والتي - حسب رواية العديد من العلماء - كانت فرعا لرقصة الشبح؟ ذكريات المستوطنين تناقض هذا التاريخ، وتضفي على بيوت الرقص هذه أصلا محليا أكثر قدما. كيف سيتسنى حل هذا الاختلاف؟ وهل سيؤدي التأريخ العلمي للمواقع ومحتوياته إلى تسوية ملائمة للمسألة كمسألة عملية وسياسية بلا شك؟

إذا انتهت الحفريات وتم تفسيرها في الحصن، أو إذا أعيد بناء جزء من متيني، فإن القصة التي سوف تحكى هناك سوف تكون قصة كاشايا والظروف السياسية للحفر والتفسير العام يتطلب ذلك، ولكن ما الذي سوف يدفع الكاشايا الذين لا يتكلمون بالضرورة بصوت واحد إلى سرد روايتهم إلى أغراب وفي هذه الساحة؟ وإذا فعلوا ذلك، ما الذي سوف تكون عليه قصتهم؟ لا أدري. هذا أمر سوف يتم التفاوض بشأنه بين السلطات القبلية المختلفة والعلماء (الأصليين وغير المتوطنين) ومصادر التمويل والعاملين في المتنزه. ولكن يبدو واضحا أن الكاشايا سوف - وينبغي - أن يكون لهم دورٌ حاسمٌ وقصتهم ينبغي بالتأكيد أن تصور المتيني على أنهم أكبر بكثير من مجرد ملحق للحصن الروسي. تعود القصة الدائرة حول حياة الهنود هنا إلى الأرض الأصلية، إلى الحيوانات والنباتات، إلى أنشطة القيود والشخصيات الأسطورية أو الشخصيات السلفية الأخرى، وقد سبقت وبقيت لفترة طويلة بعد زوال العقود الروسية. وهكذا نجد أن تاريخ الكاشايا لا يكمل التاريخ الروسي والأوروبي الأمريكي أو يعوض النواقص فيه بقدر ما يتخلله ويتقاطع معه. في المساحة العامة في المتنزه التاريخي لفورت روس، هل سيكون من الضروري التوفيق بين هذه الرواية وتاريخ أمريكا الروسية أو تربية الماشية في كاليفورنيا؟ وهل ينبغي للغرض الأساسي لهذه الإضافة أن يتمثل في عرض شريحة "كاملة" من الواقع التاريخي، حتى ولو فترة بداية ومنتصف القرن التاسع عشر الميلادي؟ لا أعتقد ذلك. إن الغرض والانجاز الأساسين لهذه الإضافة ستكون إفساح مكان لسرد قصة الكاشايا، وهو تاريخ ذو تركيز مختلف مستمد من تداخل التقاليد التاريخية والأثرية ولكنه ليس محدودا بها. يفترض

ذلك مسبقا وجود نشاط للكاشايا أكثر من كونهم مجرد مستشارين أثناء عملية السرد وإعادة البناء. شيء أكثر من التعبير عن "التراث"، هذا التذكر العام للمتيني سوف يكون عملا تاريخيا من قبل مجتمع يحسب لنفسه حسابا بين الآخرين، ويؤكد ماضياً قبلياً أصبح مستقبلا. سوف تكون المهمة الأساسية للمشروع سرد التاريخ "بطريقتنا".

خارج مركز الزوار، علقت أسفل اللوحة الخشبية المكتوب عليها "فورت روس" لوحة أصغر مكتوب عليها "ماي تي ني". عندما لحظتها، تعجبت كيف يمكن لتاريخ الكاشايا أن يصبح حاضرا بطريقة لا تجعله يبدو مجرد إضافة لتاريخ أمريكا الروسية أو مكملا لها؟ الخطط الحالية الخاصة بإضافة مسارات حضارية حول الحصن لن تعيد في الواقع بناء أقسام من قرى الكونياج أو الكاشايا ولكنها سوف تستحضرها من خلال رسومات لحفريات الآثار تتم حمايتها ووضعها تحت زجاج. هذا النهج، في حين سوف يبدأ في ملء الحياة المعقدة خارج الأسوار، فإنه سوف يترك الحصن الطاغي الوجود الذي أعيد بناؤه، والتاريخ الروسي الذي يجسده، كموقع وسط في المتنزه. أما التواريخ الأخرى، فسوف تبقى تابعة (تربية الماشية في الكول هاوس) أو مجزأة بالمعنى الحرفي للكلمة (مستوطنات الكاشايا والميووك وألاسكا). ربما كان ذلك محتما ولكن ربما تسنى دمج المتيني المعاد بناؤها بإستراتيجيات أخرى لمعادلة الطابع الأثري الروسي. وسوف يتم تعزيز ذلك بلوحة تمت مراجعتها في مركز الزوار تساعد الناس على تصور (وسماع) الحياة ذات الجذور المعقدة والمتقاطعة خارج الأسوار.

ولكن القصص المختلفة في فورت روس / متيني تم التعبير عنها بشكل مادي وعلى الحوار الصعب بين الدوائر الثلاث أن يستمر. إن التوازن الصحيح بين الرسائل والحساسيات سوف يعكس دائما علاقات سياسية مفتوحة في تاريخ اتصالي مستمر. أما الاتفاق النهائي فقد لا يكون - ولا ينبغي أن يكون - ممكنا. فروايته من منظور سكان ألاسكا وكاليفورنيا الأصليين قد تجعل قصة أمريكا الروسية تبدو قاتمة، متضمنة للغزو

والأوبئة، مع تصوير الروس على أنهم مستغلون . هل هذه الرؤية من جانب واحد؟ وكيف ستتفاعل المجتمعات الروسية المهتمة بمثل هذا التقييم السلبي؟ كيف سيكون رد فعل السكان الأصليين لكاليفورنيا أمام مغامرة تربية الماشية المبكرة في كاليفورنيا، وهو تاريخ يشمل طردهم من أرض الأجداد؟ وفي نطاق أيام ارتداء الأزياء في يوم معايشة التاريخ والتي يحتفل بها في كل صيف في الحصن، هل سيكون هناك مكان لشخص يموت بداء الحصبة؟ هل يمكن لتصوير التراث أن يكون أبدا متوازنا، شاملا و جامعا، عندما يكون انسياب التاريخ في الواقع تعاقب لقصص مختلفة ومتعارضة ومستمرة، قصص تعبر عن تاريخ يعاد تفسيره باستمرار؟

المستقبل

حتى يمكن بناء قصة، يبدأ المرء بمكان وفترة زمنية وهي بدايات لا تعطى أبدا ببساطة. التاريخ في فورت روس يبرز ماضيا محددا ويصور مسبقا احتمالات معينة. سنوات الروس في ألتا كاليفورنيا في الأعوام 1821 -1841م تحتل مركز الصدارة. هذه اللحظة التاريخية تركز الأنظار في منطقة للتجارة والاستكشاف في شمال المحيط الهادي تربط بين كاليفورنيا وموسكو ونيوإنجلند والصين وأمريكا اللاتينية وهاواي ولندن. كانت هذه سنوات اتصال استعماري مدمر بالنسبة للسكان الأصليين في أمريكا الشمالية، زمنا للتنافس بين القوى الاستعمارية حققت أثناءها الولايات المتحدة هيمنة قارية. ولكن في هذا الماضي الحديث نسبيا، نلمح أيضا دولا أمريكية أخرى تبدو النتائج المسلم بها الآن فيها أقل تأكيدا. علاقات الاتصال، والحدود والقوى، مرتبة بشكل مختلف قبل أحداث "حاسمة" في منتصف القرن مثل حمى الذهب في كاليفورنيا أو معاهدة جوادالوبيه هيدالجو.

في عام 1830م، كانت الولايات المتحدة الأمريكية ما تزال أضعف المتنافسين الثلاثة على ساحل سونوما وكانت فورت روس أبعد مركز إلى الشرق للإمبراطورية الروسية المترامية الأطراف. اليوم، حتى وصول الروس الى القارة، أصبح مشكوكا فيه. هل سوف

تتحد الولايات المتحدة الأمريكية بعد مئة عام من الآن؟ هل سوف يستمر التفكير في كاليفورنيا على أنها منتمية إلى إمبراطورية ذات جذور في أوروبا؟ في بداية القرن التاسع عشر الميلادي، كانت الصين قوة اقتصادية فاعلة أسهمت في تحول هذا الساحل. وفي المستقبل، في عام 2100م، سوف يبدو شمال المحيط الهادي مختلفا بالتأكيد بصفته موقعاً لإمبراطورية، والتجارة، وسفراً وسكنى الشعوب. هل سوف يصبح الساحل "الغربي" حدودا "شرقية" مرة أخرى؟

مع اقتراب نهاية القرن العشرين الميلادي، تربط قوى طاغية ظاهريا بين شعوب العالم، وتفرق بينها الرأسمالية والنزعات القومية والاتصالات الحديثة الكونية. التاريخ الحديث لهذه القوى في مجال التوسع والهيمنة الهيكلية على المجتمع الصناعي الأوروبي – الأمريكي واضح بشكل كبير، ولكن ما هو أقل وضوحا هو اعتماد قوى العولمة في نهاية الأمر على المؤسسات الثقافية الغربية. الثقافة الرأسمالية، والتي تتصف بالمرونة والقدرة على التكيف محليا، ليست شيئا مفردا. أما النزعة القومية والتي غالبا ما تكون قوة عدم استقرار، فيمكن التعبير عنها في مواقف متناقضة، وذلك كهيمنة ومقاومة للهيمنة. ويتم استخدام تقنيات الاتصالات المتقدمة من قبل الحركات الدينية المتشددة الغربية وغير الغربية، ومن قبل حركات العدالة الاجتماعية وحقوق القبائل، من قبل كوكا كولا وتويوتا وسيتي بنك. ولكن لدى الاعتراف بالقوى الضخمة للرأسمالية، والنزعة القومية، وتقنية الاتصالات، لسنا في حاجة لجعلها جميعا ذات قوة طاغية فهي عمليات متصلة تاريخيا، وتتفاعل مع بعضها البعض وكل منها يجذب الآخر في اتجاهات متضادة. كما أنها تصنع وتتفكك في مضامين محلية. ويعد عدم الاتساق، والتناقض، وعدم الاستقرار، والاختراع، أشياء لا تنفصل عن التطورات العالمية الأخيرة التي يطلق عليها البعض "النظام العالمي الجديد" ويطلق عليها البعض الآخر "إمبراطورية الفوضى" (أمين، 1994م).

أستمد شيئا مثل الأمل من أنباء غير متوقعة، على سبيل المثال روايات عن زيارات البابا إلى غينيا الجديدة وأفريقيا. يؤدي الكاثوليك عراة الصدور المرتدون لباسا تقليديا رقصات قبلية للترحيب بالرجل الأبيض المتشح بزيه. ما التغيرات التاريخية التي جاءت بيوحنا بولس الثاني - دون جميع الناس - للوعظ عن قيمة حضارة السكان الأصليين؟ إلى أين تأخذنا هذه القوى، منفصلين ومعا؟ ما الذي ينبغي أن نستخلصه من حقيقة أن الأرثوذكسية الروسية التي انتشرت بين الإليوت والكونياج وإسكيمو اليوبيك، قد تحولت إلى علامة للهوية الأصلية؟ ما الذي ضاع؟ ما الذي بقي؟ ما الذي يعاد اختراعه في فوضى الحضارات المعاصرة المقصودة؟

شيء مثل الأمل. . . ليس نبوءة أو رؤية ثورية. ربما كان ذلك اعترافا بالمصادفات أو بالمدن الفاضلة الصغرى. ولكن الحديث عن الأمل في مواجهة كل هذه الحقائق المدمرة لا يعد أعمى أو حائداً عن الصواب. التدهور البيئي الذي لم تتوقف وتيرته يوما، والاستعمار الجديد، والزيادة السكانية، والفجوة المتنامية بين الأثرياء واليائسين في كل مكان تقريبا؟ سؤال ساحق للمشاعر ولكن لا فكاك منه. ولكن ليس هناك جدوى من التشاؤم الذي غالبا ما ينزلق إلى شك وتصلب قابل للتوقع في التفكير. هذا الإغراء أصبح اليوم مألوفا أكثر من اللازم. لابد وأنه من الممكن رفض التشاؤم إلى جانب نواقضه - الرؤية الاحتفالية التحسينية للتقدم من خلال التنمية، والعلم التقني، والإنترنت، والإجماع التحرري الجديد في " نهاية التاريخ ". هل يمكننا المحافظة على إحساس أكثر تعقيدا وغير مستقر للتقييد والإمكان، والاحتمالات المتشائمة والمتفائل؟ ذكر جرامشي مشكلة، وليس حلا، مرتبطة بهذه المعادلة، وهي "تشاؤم الفكر، وتفاؤل الإرادة". ولكن لماذا يكون الأمل دائما في جانب الإرادة غير الفكرية؟

في فورت روس، شيء مثل الأمل. المحيط الهادي الشمالي مساحة جغرافية سياسية يصل عمر تحولها بفعل رأس المال والإمبراطورية إلى أقل من قرنين. هل من الممكن، أثناء

تأمل المرء للحقبة الروسية في المنطقة، الشعور للحظة حاسمة بأنه لا شيء قد استقر؟ وأن العمليات التاريخية التي أطلقت من عقالها في ذلك الحين - قوى السوق في مساحات شاسعة، وصنع الحواجز السياسية وإزالتها، والقضاء على حركة الشعوب - غير كاملة؟ الساحل الغربي، الولايات المتحدة الأمريكية، هذه الأشياء لم تكن موجودة هنا منذ قرن ونصف من الزمان. هل ستكون موجودة بعد قرن من الآن؟

بعد انتزاعه من سلسلة متصلة من الانتصارات (أو المآسي) في التاريخ الأمريكي، تمنح لحظة "فورت روس" مقتطفات من الواقع التاريخي. في رواياتها المتشابكة، لمحت صعود وسقوط إمبراطوريات والضحالة التاريخية للهيمنة الأمريكية، ومثابرة وتجدد الشعوب الأصلية، والعلاقات غير التامة بين الشمال والجنوب في القارة، والتأثير الآسيوي المستمر في تاريخ المحيط الهادي الشمالي. وبعد معايشة والتفكير داخل تاريخ غربي منتصر، توقفت فجأة عند إفادات كالآتية من قبل باربارة شانجن، وهي امرأة مسنة من الألوتيك (الكونياج) تنحدر من صيادي القندس البحري في فورت روس:

"لقد تمكن قومنا من اجتياز العديد من العواصف والكوارث لآلاف من السنين وكل المصاعب التي واجهتهم منذ قدوم الروس أصبحت مثل موجة طويلة ومستمرة من الطقس السيئ، ولكن هذه العاصفة - مثلها مثل أي شيء آخر - سوف تنتهي في يوم من الأيام (بولر ونخت، 1995 : 15).

رؤية مختلفة. هل يمكن ترجمتها؟ ما الإلهام الذي يمكن أن أستمده من كلمات باربارة شانجن؟ هل يمكن أن آخذها على محمل الجد، هنا، في كاليفورنيا ما بعد الحديثة، بغير رومانسية. التفكير في التاريخ من مواضع مختلفة ضمن ديناميكية كونية غير تامة. أين نقف في هذه العملية؟ لقد فات أوان الإدراك بأن الدروب التي نسلكها وصولا إلى الحداثة وعبرها متباينة؟ أو ربما كان ذلك من السابق لأوانه؟

تاريخ فورت روس يجذبني شمالا إلى ألاسكا، إلى مضيق بيرنج، والجزر الألوشية: مناطق تتحد فيها أمريكا وآسيا. أثناء طفولتي المدرسية، كنت مبهورا ومضطربا إزاء الخرائط التي كانت تتوقف هنا بالتحديد: خط من النقط الضئيلة الحجم حيث ينتهي الغرب بشكل ما، بادئة كشرق في الجانب المقابل من العالم. في الجزر الأليوشية، لم يعد لكلمتي "الشرق" و "الغرب" معنى.

وكان هناك خط آخر من النقط الشمالية يبهرني ويرعبني. (ربما كان ذلك أول خط أردت عبوره ومحوه عند فورت روس). كان الخط يمتد عبر ألاسكا إلى الشمال من دائرة القطب الشمالي: خط الإنذار المبكر عن بعد: كانت النقط عبارة عن مراكز مراقبة حدودية من المفترض أن تمنحنا بضع دقائق إضافية قبل النهاية. في مدرستي، كنا نسير خارجين من الفصل للجلوس على درجات معدنية ورؤوسنا بين ركبتينا. كان المبنى الذي يقع فيه منزل أسرتي في مدينة نيويورك مميزا بعلامة عبارة عن لوحة صفراء وسوداء للدفاع المدني تعلن عن وجود مخبأ في القبو في مكان ما. (لم أتمكن من العثور على أي شيء باستثناء بعض "البراميل" المكتوب عليها كلمة "مياه"). كنا نرسم صورا غير واضحة المعالم لصواريخ روسية تعبر مضيق بيرنج والمحيط القطبي الشمالي. ثم تنطلق صفارات الإنذار، وربما نوع من الزئير. . الشرق تحول إلى غرب.

نشأت في خوف يومي من هذا الانفجار ومن احتمال حقيقي بأنني وكل شخص أعرفه قد لا نبقى على قيد الحياة. الخوف، والذي كان واقعا حياتيا لأكثر من ثلاثة عقود، تراجع فأنا وأسرتي وأصدقائي ربما سنعيش حتى القرن القادم وهو زمن له مخاطره الخاصة به، معلومة كانت أم غير معلومة، ولكن على الأقل بغير تهديد الفناء الماثل. أصبح شعوري بالألفية فجأة وكأنها بداية جديدة.

في منتصف مضيق بيرنج، تقع جزيرتان ضئيلتا الحجم كل منهما على مرأى من الأخرى، وهما الديوميد الكبرى والديوميد الصغرى. لقرون عدة، كان الإسكيمو المتحدثون

لغة اليوبيك، ثم لغة الإينوبياك يسكنون الجزيرتين، وكانوا على اتصال وثيق ومستمر ببعضهم البعض وبشعوب الإسكيمو في شبه جزيرتي سيوارد وشاشكي في ألاسكا وروسيا. يمر خط المعاهدة الأمريكية الروسية - المستقيم كالمسطرة فوق الخريطة - بين جزيرتي الديوميد. وإلى الجنوب من بحر بيرنج مباشرة، كانت جزيرة سانت لورنس منذ فترة طويلة موطنا لإسكيمو اليوبيك الذين يتقاسمون لغة مطابقة تقريبا للغة الإسكيمو على الشاطئ الآسيوي، والذين كانوا على مبعدة تجديف لأربع وعشرين ساعة. كانت روابط وثيقة قائمة بينهم لقرون طويلة، سواء قبل أم بعد عام 1867م عندما دخلت جزيرة سانت لورنس، وهي امتداد لآسيا حضاريا وجغرافيا، في صفقة شراء ألاسكا وأصبحت جزءا من أمريكا.

سياسة الحرب الباردة حولت الأراضي الحدودية القديمة إلى حدود مؤدية للبحر. وفي عام 1948م، قامت السلطات الروسية بإجلاء سكان جزيرة ديوميد الكبرى إلى الأرض الأم؛ أولئك الذين لم يكونوا قد انتقلوا بالفعل إلى جزيرة ديوميد الصغرى. وبعد ذلك بعشر سنوات، تم نقل شعوب الإسكيمو المنتمية إلى المجتمعات الساحلية على امتداد مضيق بيرنج ومقابل جزيرة سانت لورنس إلى الأراضي الداخلية، بعيدا عن نطاق أية زيارات مع أقاربهم الألاسكيين. كانت الحدود البرية مغلقة بالفعل طوال أربعين عاما، باستثناء بضع معابر سرية ربما كان بعضها قد نظم من قبل أجهزة الاستخبارات. ولكن عندما بدأ الجليد السياسي في الذوبان في أواخر الثمانينيات، تعاظمت الضغوط من أجل فتح تقاطعات "بيرنجيا" كما أصبح يطلق عليها. وفي عام 1987م، حصلت أمريكية تدعى لين كوكس على إذن بالسباحة من جزيرة ديوميد الصغرى إلى ديوميد الكبرى وجاء بعض سكان جزيرتي الديوميد في زورق وجددوا الاتصال بيوبيك الناوكانسكي الذين كانوا قد قطعوا الرحلة من الشاطئ السوفييتي لمقابلتهم.

وفي الأعوام الثلاثة التالية، عبر ساسة وصحفيون ومواطنون أصليون ورجال أعمال المنطقة جيئة وذهابا، وأعيد السماح بالسفر إلى الإسكيمو بغير إذن دخول نظامي

(تأشيرات). وبحلول عام 1991م، كان أكثر من عشرة آلاف شخص يسافرون بين آنكوريدج ومواقع روسية مختلفة في كل عام على متن رحلات جوية منتظمة لشركتي إيروفلوت وخطوط ألاسكا الجوية. وتبادلت المدن الشقيقة الوفود وجددت مجموعات الإسكيمو علاقاتها السابقة، وتحرك الإليوت في جزر الكوماندر؛ للاتصال بأقربائهم الأمريكيين، ونشطت سياحة الرحلات البحرية. وفي يوليو 1991م، زار الشوكشي والإسكيمو من سيبيريا جزيرة الديوميد الصغرى لأول مرة منذ أربعة عقود، عابرين بحارا خطرة مرة أخرى في زوارق مكشوفة.

المصادر

هذه الدراسة مستوحاة من محادثات مع أشخاص عالمين بفورت روس وتاريخه. قدم كل من لين كالاني ودان مورلي وبل والتون - وجميعهم يعملون في المتنزه التاريخي - الوقت والمشورة بسخاء. أما خبراء الآثار لين جولدستاين وكنت لايتفوت وجلين فاريس، فقد قدموا الإرشاد وصححوا الأخطاء. وأجاب روبرت أوزوالت بدقة على أسئلتي عن نصوص الكاشايا المنشورة في هذه المجموعة، وناقش أوثيس باريش معي رؤيته لكونية وتاريخ الكاشايا فيما له علاقة بالآثار في الحصن، وقدم جريج ساريس منظورات محفزة عن تاريخ الكاشايا والميووك. كما كانت مكتبة فورت روس مفيدة بشكل خاص، ووفر لي دان مورلي بسخاء محاضراته التي لم تنشر بعد عن صيادي الثدييات البحرية في ألاسكا وعن العلاقات العرقية المتداخلة خارج الحصن.

البستان/ الحديقة: رسوم فورت روس التي أشرت إليها قصدت بها رسوم يوشانوف التي أنجزها عام 1841م، ولمزيد من المعلومات عن تاريخ الحديقة/ البستان انظر إلى (1979 Stainbrook) والمقتنيات الخاصة المتوفرة بمكتبة فورت روس.

تاريخ: يعطينا إدوارد سعيد (1979م) صورة واضحة عن تسلسل الصراع بين الشرق والغرب، وقد تعلمت الكثير عن تاريخ أمريكا كما ينظر إليه من آسيا والمحيط الهادي من خلال عمل قيد التنفيذ كتبه Glen Mimura كما أعتمدت على Saldivar (1991م) وآخرون في كتابتي عن "أمريكا". ومن أجل الوصول إلى وجهة نظر معمقة عن تاريخ شمال المحيط الهادي كنت مدينا لمكدوغال Mc Dougall (1993م).

أمريكا الروسية: اعتمدت في الكتابة عن تاريخ التواصل الأمريكي الروسي على أعمال تشفني Chevigny (1951- 1965م) وTikmenev (1978م)، إضافة إلى - 1976) 1988) Gibson و(1977) Black، و(1987) Starr، (1965) Fitzhugh and Crowell، (1994) Fitzhugh and Chausonnet، (1988) Oswalt، (1989) Farris، (1993)

Istomin، Kari (1983).

تواريخ: إضافة إلى Oswalt (1964م) و Farris (1989م)، فقد استوحيت من مقاربة ساري Sarri، الحوارية التي طبقها على نصوص المواطنين الأمريكيين الأصليين في كتاباته الصادرة عام 1993م، كما استوحيت بعض الأفكار عن علاقة المكان بالزمان هنا من كل من باختين Bakhtin و Leenhardt (1947م). أما فيما يتعلق بإثنوغرافيا البومو وديانة بول مارو الحالمة فقد استشرت كل من

Dubois (1939م) وKennedy (1955) و Mc Clendon and Oswalt (1993) و Sarri (1993-1994).

سلع وبضائع: وللحصول على فهم أعمق عن علاقة أنظمة السلع المحلية/ الكونية فقد تأثرت وجهة نظري كثيراً بأعمال Daniel Miller (1987, 1994, 1995) إضافة إلى أعمال Taussig (1980, 1987) و Sahlins and Thomas (1991).

الحيوانات: وعن تنوع وبنية الوعي "التاريخي" انظر Rosaldo (1980) و (1987) White. بينما تعكس مقاربتي عن "الطبيعة في التاريخ" رؤية Cronin (1995). أما عن الظاهرة "الأوروبية"، سواء عبر عنها في سياق كوني ومن الممكن أيضاً في سياق محلي يمكن العودة إلى Chakrabarty (1992). وتدين الفقرات الأخيرة من هذا الجزء كثيراً لتعليقات تفضل بها Chris Healy.

إمبراطوريات: Mc Dougall (1993); Sahlins (1968); Benjamin (1968) وتعكس مقاربتي عن عمليات العولمة وجهة انظر Stuart Hall (1991); Abu Hannerz (1991);Lughod (1991). ؟؟؟؟

ولتغطية مناسبة للتطورات الحالية في الدراسات الإنثروبولوجية ارجع إلى Kearney (1995) ولمناقشة رائعة حول الدولة الحديثة بصفتها "كيانا جغرافيا geo-body" انظر إلى

. Winichakul (1994)

الأسوار: (Anzaldua (1987 ؛ (Schneider (1983 ؛ وعن سور الصين العظيم ارجع إلى (Warden (1990 . أما عن الحدود والمناطق الأمامية فهناك عدد كبير من الأعمال التي تتناول قضاياها، ويجد القارئ المتابع لما يكتب عن الحدود بين الولايات المتحدة والمكسيك عرضاً مميزاً في (Alvarez (1995 ، أما عن الحفريات الأثرية الدائرة حالياً في منطقة فورت روس فقد استعنت بكتابات (Lightfoot, Wake, and Schiff (1981 ؛ إلى جانب -Mar .tinez (1995)

أشكال الماضي: فيما يخص مشروع FRIA فقد قمت بجمع العديد من المنشورات الخاصة بالمشروع وناقشته مع العاملين عليه، ويمكن الرجوع إلى مكتبة فورت روس فيما يخص تاريخ المكان.

مستقبليات: تعلمت الكثير من (Stuart Hall (1985, 1988 عن فكر جرامشي السياسي كما تبنيته في هذه الجزئية من الفصل. وأخذت عن (Richard Gordon (1994 وجهة نظره في الاقتصاد الرأسمالي وتناقضاته بما في ذلك مناطقه غير المتكافئة في الابتكار والحركة الإقليمية. كما قام (Jonathan Friedman (1994 بمتابعة توحي بالكثير من "نظام عالمي" متناقض في ظاهره، وهو نظام لا يقوم على التسلط بقدر ما يقوم على فوضى منتظمة تقود إلى إنتاج ثقافات وهويات متعددة.

ويرى (Samir Amin (1994 أن الأنظمة الدولية الرأسمالية غير قادرة، على المدى الطويل، من السيطرة على العصيان القومي وما ينتج عنه من فوضى. أما التعبير عن الثقافة والوطن أو غيابه في حالات الشتات فيمكن الرجوع إلى الفصل العاشر من هذا الكتاب ويمكن الرجوع إلى (Gupta (1992 وخاصة فيما يتعلق بثبات وتحولات الهويات القومية وعبر القومية. وللحديث عن الأرثوذكسية الروسية بصفتها ديانة فينظر (Black (1977 و (Fienup- Riordan (1990 . وحين تحدثت عن "نوع ما من الأمل" وجدت نفسي في

صراع محتدم مع رؤى مايك ديفيد وطلال أسد. وعن قضية التقسيم وعبور الحدود في بيرينجيا اعتمدت على نقاش (1994) Krauss وما ورد حول هذه القضايا في كل من -Fitzhugh and Crowell (1988) و (1995) Chaussonnet.

المراجع

References

Abu-Lughod, Janet. 1989. Before European Hegemony: The World System, A.D 12501350. Oxford: Oxford University Press.

- 1991. "Going beyond Global Babble." In Culture, Globalization and the World System, ed. Anthony King. Binghamton, N.Y: Department of Art History, State University of New York. 131-138.

Abu-Lughod, Lila. 1991. "Writing against Culture." In Recapturing Anthropology: Working in the Present, ed. Richard Fox. Santa Fe: School of Amencan Research. 137-162.

Agar, Michael. 1985. Independents Declared: The Dilemma of Independent Trucking. Washington D.C.: Smithsonian Institute Press.

Akmajian, Adrian, et al. 1993. Linguistics: An Introduction to Language and Communication. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Alcalay, Ammiel. 1993. After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Alekseev, A. 1. 1987. The Odyssey of a Russian Scientist: 1. G. Vozesenskii in Alaska, California and Siberia. Kingston, Ontario: Limestone Press.

Alpers, Svetlana. 1991. "The Museum as a Way of Seeing." In Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display, ed. Ivan Karp and Steven Lavine. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 25-32.

Alvarez, Robert. 1994. "Un Chilero en la Academia: Sifting, Shifting, and the Recruitment of Minorities in Anthropology" In Race, ed. Steven Gregory and Roger Sanjek. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press. 257-269.

- 1995. "The Mexican-U.S. Border: The Making of an Anthropology of Borderlands." Annual Review of Anthropology, 24: 447-470.

Ames, Michael. 1986. Museums, the Public, and Anthropology: A Study in the Anthropology of Anthropology. Vancouver: University of British Columbia Press.

- 1987. “Free Indians from their Ethnological Fate: The Emergence of the Indian Point of View in Exhibitions of Indians.” Muse, 5 (2): 27-35.

- 1988. “Boycott the Politics of Suppression.” Muse, 6 (3): 15-16.

- 1991. “Biculturalism in Exhibitions.” Museum Anthropology, 15 (2): 7-15.

Amin, Samir. 1994. Re-reading the Postwar Period: An Intellectual Itinerary. New York: Monthly Review Press.

Amselle, Jean-Loup. 1989. Logiques metisses: Anthropologie de l’identite en Afrique et ailleurs. Pans: Payot.

Anderson, Robin, and Bob Connolly 1988. Joe Leahy’s Neighbors. Santa Monica: Direct Cinema.

Anzaldua, Gloria. 1987. Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. San Francisco: Spinsters / Aunt Lute.

Appadurai, Arjun. 1988a. “Putting Hierarchy in Its Place.” Cultural Anthropology, 3 (1): 36-49.

- 1988b. “Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory.” Cultural Anthropology, 3 (1): 16-20.

- 1990. “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy.” Public Culture, 2 (2): 1-24.

Appiah, Kwame Anthony. 1991. “Is the Post in Postmodern the Post in Postcolonial?” Critical Inquiry, 17 (Winter): 336-357.

Asad, Talal. 1982. “A Comment on the Idea of a Non Western Anthropology.” In Indigenous Anthropology in Non-Western Countries, ed. Hussein Fahim. Durham: Carolina Academic Press. 284-288.

- 1986. “The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology.” In Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography, ed. James Clifford and George Marcus. Berkeley: University of California Press. 141-164.

Assu, Harry. 1989. Assu of Cape Mudge: Recollections of a Coastal Indian Chief. Vancouver: University of British Columbia Press.

Bakhtin, Mikhail. 1937. "Forms of Time and the Chronotope in the Novel." In The Dialogic Imagination, ed. Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981. 84-258.

Bammer, Angelika, ed. 1992. The Question of 'Home." (Entire issue.) New Formations (17).
Barnaby, Joanne, and Nancy Hall. 1990. "The Dene Cultural Institute." Muse, 8 (1): 27-28.

Barringer, E 1991. "Ancient Tribes That Didn't Vanish, They Just Moved." New York Times (October 23): Cl, C6.

Barthes, Roland. 1981. Camera Lucida. New York: Hill and Wang.

Bauman, Richard, and Patricia Sawin. 1991. "The Politics of Participation in Folklife Festivals." In Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display, ed. Ivan Karp and Steven Lavine. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 288-314.

Bauman, Zygmunt. 1989. Modernity and the Holocaust. Ithaca, N.Y: Cornell University Press.

Baxandall, Michael. 1991. "Exhibiting Intention: Some Preconditions of the Visual Display of Culturally Purposeful Objects." In Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display, ed. Ivan Karp and Steven Lavine. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 33-41.

Becker, Howard. 1986. Doing Things Together Evanston, 111.: Northwestern University Press.

Behar, Ruth. 1993. Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story. Boston: Beacon Press.
and Deborah Gordon, eds. 1995. Women Writing Culture. Berkeley: University of California Press.

Behdad, Ali. 1994. Belated Travelers: Orientalism in the Age of Colonial Dissolution. Durham, N.C.: Duke University Press.

Bell, Diane, Pat Caplan, and Wazir Jahan Karim, eds. 1993. Gendered Fields: Women, Men and Ethnography. New York: Routledge.

Benjamin, Walter. 1969. "Theses on the Philosophy of History" In Illuminations, ed. Hannah Arendt. New York: Schocken. 253-265.

- 1985. The Origin of German Classic Drama. London: Verso.

Benmayor, Rina. 1991. "Testimony, Action, Research, and Empowerment: Puerto Rican Women and Popular Education." In Women's Words: The Feminist Practice of Oral History, ed. Shema Berger Gluck and Daphne Patai. New York: Routledge.

-, Ana Juarbe, Celia Alvarez, and Blanca Vasquez. 1987. Stories to Live By: Continuity and Change in Three Generations of Puerto Rican Women. New York: Centro de Estudios Puertonquenos, Hunter College.

Bennett, Tony 1988. "Museums and 'the People.'" In The Museum Time Machine: Putting Cultures on Display, ed. Robert Lumley. London: Routledge.

Bhabha, Homi K. 1990. "DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation." In Nation and Narration, ed. Homi K. Bhabha. London: Routledge. 291-322.

Black, Lydia. 1977. "Aleuts and Russians." Arctic Anthropology, 14 (1): 94-107.

- 1991. Glory Remembered: Wooden Headgear of the Alaska Seahunters. Seattle: University of Washington Press.

Black Elk. 1979. Black Elk Speaks. As told through John G. Neihardt. Lincoln: University of Nebraska Press.

Blackstone, Sarah. 1986. Buckskins, Bullets, and Business: A History of Buffalo Bill's Wild West. New York: Greenwood Press.

Blake, William. 1971. The Poems of William Blake. Harlow, England: Longman.

Blaut, J. M. 1993. The Colonizer's View of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History. New York: Guilford Press.

Bloom, Lisa. 1993. Gender on Ice: Amencan Ideologies of Polar Explorations. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Blundell, Valda. 1989. "The Tourist and the Native." In A Different Drummer: Readings in Anthropology with a Canadian Perspective, ed. Bruce Cox, Jacques Chevalier, and Valda Blundell. Ottawa: Carleton University Anthropology Caucus. 4958.

- and Laurence Grant. 1989. "Preserving Our Heritage: Getting beyond Boycotts and Demonstrations." Inuit Art Quarterly, Winter: 12-16.

Boon, James. 1977. The Anthropological Romance of Bali, 1597-1972: Dynamic Perspectives in Marriage and Caste, Politics and Religion. New York: Cambridge University Press.

- 1990. Affinities and Extremes. Chicago: University of Chicago Press.

-. 1992. "Cosmopolitan Moments: Echoey Confessions of an Ethnographer Tourist." In Crossing Cultures: Essays in the Displacement of Western Civilization, ed. Daniel Segal. Tucson: University of Arizona Press. 226-253.

Bottomley, Gillian. 1992. From Another Place: Migration and the Politics of Culture. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre. 1977. Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press.

- 1984. Distinction. London: Routledge.

Bowen, Elenore Smith. 1954. Return to Laughter. New York: Harper and Row.

Boyarin, Daniel. 1993a. Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture. Berkeley: University of California Press.

- 1993b. "Paul and the Genealogy of Gender." Representations, 41 (Winter): 1-33.

Boyarin, Daniel, and Jonathan Boyarin. 1993. "Diaspora: Generational Ground of Jewish Identity" Critical Inquiry, 19 (4): 693-725.

Boyarin, Daniel, and Jonathan Boyarin. 1995. "Self-Exposure as Theory: The Double Mark of the Male Jew." In Rhetorics of Self-Making, ed. Deborah Battaglia. Berkeley: University of California Press. 16-42.

Boyarin, Jonathan. 1992. Storm from Paradise: The Politics of Jewish Memory. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bradford, Phillips Verner, and Harvey Blume. 1992. Ota Benga: The Pygmy in the Zoo. New York: St. Martins Press.

Brah, Avtar. 1992. "Difference, Diversity and Differentiation." In "Race," Culture and Difference, ed. James Donald and Ali Rattansi. London: Sage.

- 1993. "Diasporas and Borders." Unpublished manuscript, University of California, Santa Cruz.

Brecher, Jeremy, John Brown Childs, and Jill Cutler, eds. 1993. Global Visions: Beyond the New World Order. Boston: South End Press.

Briggs, Jean. 1970. Never in Anger. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Brody, Hugh. 1982. Maps and Dreams. New York: Pantheon.

Brown, Karen McCarthy 1991. Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn. Berkeley: University of California Press.

Brown, Norman O. 1991. Apocalypse and/or Metamorphosis. Berkeley: University of California Press.

Burawoy, Michael, et al. 1991. Ethnography Unbound: Power and Resistance in the Modern Metropolis. Berkeley: University of California Press.

Buzzard, James. 1993. The Beaten Track: European Tourism, Literature, and the Ways to Culture, 1800-1918. Oxford: Oxford University Press.

Calderon, Hector, and Jose Saldivar, eds. 1991. Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture, and Ideology. Durham, N.C.: Duke University Press.

Canadian Museums Association. 1988. Museums and the First Nations. (Entire issue.) Muse, 6 (3).

- 1990. The Nature of Northern Museums. (Entire issue.) Muse, 8 (1).

Canclini, Nestor Garcia. 1990. Culturas hibridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Mexico City: Editorial Gnjalbo.

- 1992. "Museos, aeropuertos y ventes de garage." Paper read at conference entitled "Borders/Diasporas." Center for Cultural Studies, University of California, Santa Cruz.

Cannizzo, Jeanne. 1989. Into the Heart of Africa. Ontario: Royal Ontario Museum.

- 1991. "Exhibiting Cultures: 'Into the Heart of Africa."' Visual Anthropology Review, 7 (1): 150-160.

Chabram, Angie C. 1990. "Chicana/o Studies as Oppositional Ethnography" Cultural Studies, 4 (3): 228-247.

Chakrabarty, Dipesh. 1992. "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for the 'Indian' Pasts?" Representations, 37 (1): 1-26.

Chaussonnet, Valerie, ed. 1995. Crossroads Alaska: Native Culture of Alaska and Siberia. Washington, D.C.: Arctic Studies Center, Smithsonian Institution.

Chevigny, Hector. 1951. Lord of Alaska: Baranov and the Russian Adventure. Portland, Ore.: Binford and Mort.

- 1965. Russian America: The Great Alaskan Venture, 1741-1867. Portland, Ore.: Binford and Mort.

Chow, Rey 1992. "Between Colonizers: Hong Kong's Postcolonial Self-Writing in the 1900s." Diaspora, 2 (2): 151-170.

Clifford, James. 1982. Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World. Berkeley: University of California Press.

- 1986. "On Ethnographic Allegory" In Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography, ed. James Clifford and George Marcus. Berkeley: University of California Press. 98-121.

- 1987. "Of Other Peoples: Beyond the 'Salvage' Paradigm." In Discussions in Contemporary Culture, ed. Hal Foster. Seattle: Bay Press. 121-130.

- 1988. The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- 1989. "Interview with Brian Wallis." Art in America, 77 (7): 86-87, 152-153.

. 1990. “Notes on (Field) Notes.” In Fieldnotes: The Makings of Anthropology, ed. Roger Sanjek. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. 47-69.

- 1991. “Four Northwest Coast Museums: Travel Reflections.” In Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display, ed. Ivan Karp and Steven Lavine. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 212-234.

- 1992a. “Traveling Cultures.” In Cultural Studies, ed. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, and Paula Treichler. New York: Routledge. 96-116.

- 1992b. “Museums in the Borderlands.” In Different Voices: A Social, Cultural and Historical Framework for Change in the Amencan Art Museum, ed. Marcia Tucker. New York: Association of Art Museum Directors. 117-136.

- 1995. “Paradise.” Visual Anthropology Review, 11 (1): 92-117. and George Marcus, eds. 1986. Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography .Berkeley: University of California Press.

Cohen, Mark. 1994. Under Cross and Crescent: The Jews in the Middle Ages. Princeton: Princeton University Press.

Cohen, Robin. 1987. The New Helots: Migrants in the International Division of Labor. Aldershot, England: Gower.

Cole, Douglas. 1985. Captured Heritage. Vancouver: Douglas and McIntyre.

Cole, Sally. 1995. “Ruth Landes and the Early Anthropology of Race and Gender.” In Women Writing Culture, ed. Ruth Behar and Deborah Gordon. Berkeley: University of California Press. 166-185.

Coles, Robert. 1992. Anna Freud: The Dream of Psychoanalysis. Reading, Mass. Addison Wesley

Connery, Christopher. 1994. “Pacific Rim Discourse: The U.S. Global Imaginary in the Late Cold War Years.” Boundary 2, 21 (2): 30-56.

Conrad, Joseph. 1957. Victory. Garden City, N.Y.: Doubleday

Coombes, Annie E. 1988. “Museums and the Formation of National and Cultural Identities.” Oxford Art Journal, 11 (2): 57-68.

Counter, S. Allen. 1988. “The Henson Family.” National Geographic, 147 (3): 422-429.

Crapanzano, Vincent. 1977. "The Writing of Ethnography." Dialectical Anthropology, 2 (1): 69-73.

Crick, Malcolm. 1985. "Tracing the Anthropological Self: Quizzical Reflections on Field Work, Tourism, and the Ludic." Social Analysis, 17 (August): 71-92.

Cronon, William, ed. 1995. Uncommon Ground: Toward Reinventing Nature. New York: Norton.

Dalby, Lisa. 1983. Geisha. Berkeley: University of California Press.

D'Amico-Samuels, Deborah. 1991. "Undoing Fieldwork: Personal, Political, Theoretical and Methodological Implications." In Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology of Liberation. Washington, D.C.: Association of Black Anthropologists and American Anthropological Association. 68-85.

D'Andrade, Roy 1995. "Moral Models in Anthropology" Current Anthropology, 36 (3): 399-408.

Davies, W D. 1992. The Territorial Dimension of Judaism. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Davis, Lee. 1989. "Locating the Live Museum." News from Native California, 4 (1): 4-9.

Deacon, Bernard. 1934. Malekula: A Vanishing People of the New Hebrides. London: Routledge.

de Certeau, Michel. 1984. The Practice of Everyday Life. Berkeley: University of California Press.

Defert, Daniel. 1984. "Un genre ethnographique profane au XVle siecle: Les livres d'habits (essai d'ethno-iconographie)." In Histoires de l'Anthropologie (XVle-XlXe siecles), ed. Britta Rupp-Eisenreich. Paris: Klincksieck. 25-42.

Deliss, Clementine. 1995. "The Visual Programme." In Africa95: A Season Celebrating the Arts of Africa. London: Richard House.

Deloria, Vine, Jr. 1969. Custer Died for Your Sins. New York: Macmillan.

Demallie, Raymond, ed. 1984. The Sixth Grandfather: Black Elk's Teachings Given to John G. Neihardt. Lincoln: University of Nebraska Press.

Dening, Greg. 1980. Islands and Beaches: Discourse on a Silent Land: Marquesas, 17741880. Honolulu: University Press of Hawaii.

Detremery, C., B. Sanguinetti, and H. Gibbs, eds. 1972. Travels of Ibn Battouta, A.D. 1325-1354. Nendeln, Netherlands: Kraus Reprint.

Dhareshwar, Vivek. 1989a. "Toward a Narrative Epistemology of the Post-Colonial Predicament." Inscriptions, 5: 135-157.

- 1989b. "Self-Fashioning, Colonial Habitus and Double Exclusion: V S. Naipaul's The Mimic Men." Criticism, 31 (1): 75-102.

Dirlik, Anf. 1994. "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism." Critical Inquiry, 20 (2): 328-356.

Dittborn, Eugenio. 1993. Mapa: The Airmail Paintings of Eugenio Dittborn, 1984-1992. London: Institute of Contemporary Art.

Drake, St. Clair. 1982. "Diaspora Studies and Pan-Africanism." In Global Dimensions of the African Diaspora, ed. Joseph E. Hams. Washington, D.C.: Howard University Press. 341-404.

Drummond, Lee. 1981. "The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems." Man, 15 (2): 352-374.

Dubnow, Simon. 1931. "Diaspora." In Encyclopedia of the Social Sciences. New York: Macmillan. 126-130.

- 1958. Nationalism and History: Essays in Old and New Judaism. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.

Dubois, Laurent. 1995. "'Man's Darkest Hours': Maleness, Travel, and Anthropology" In Women Writing Culture, ed. Ruth Behar and Deborah Gordon. Berkeley: University of California Press. 306-321.

Duchet, Michele. 1984. Le partage des savoirs: Discours historique et discours ethnologique. Pans: La Decouverte.

Duncan, Carol. 1991. "Art Museums and the Ritual of Citizenship." In Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display, ed. Ivan Karp and Steven Lavine. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 88-103.

- 1995. Civilizing Rituals: Inside Public Art Museums. London: Routledge.

Dunng, Simon. 1987. "Postmodernism or Post-Colonialism Today" Textual Practice, 1 (1): 32-47.

Ebron, Paula. 1994. "Subjects in Difference." Paper read at conference entitled "Anthropology and 'the Field': Boundaries, Areas and Grounds in the Constitution of a Discipline." Stanford University and the University of California at Santa

- 1995. "Subjects in Difference: Where and When We Enter." Unpublished manuscript.

- Forthcoming. "Traffic in Men." In Cultural Encounters: Gender at the Intersection of the Local and the Global in Africa, ed. Maria Grosz-Ngate and Oman Kokoli. London: Routledge.

Edwards, David. 1994. "Afghanistan, Ethnography, and the New World Order." Cultural Anthropology, 9 (3): 345-360.

Eickelman, Dale, and James Piscatori, eds. 1990. Muslim Travelers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination. Berkeley: University of California Press.

Enloe, Cynthia. 1990. Bananas, Beaches, and Bases. Berkeley: University of California Press.

Evans-Pritchard, Edward. 1940. The Nuer, Oxford: Oxford University Press.

Fabian, Johannes. 1983. Time and the Other, New York: Columbia University Press.

- 1986. Language and Colonial Power, New York: Cambridge University Press.

Fahim, Husein. 1982. Indigenous Anthropology in Non-Western Countries. Durham, N.C.: Carolina Academic Press.

Farris, Glenn. 1988. "A French Visitor's Description of the Fort Ross Rancheria in 1839." News from Native California, 2 (3): 22-23.

- 1989a. "Recognizing Indian Folk History as Real History: A Fort Ross Example." American Indian Quarterly, 13 (Fall): 471-480.

- 1989b. “The Russian Imprint on the Colonization of California.” In Columbian Consequences, ed. David Hurst Thomas. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 481-497.

Fienup-Riordan, Ann. 1990. Eskimo Essays: Yup’ik Lives and How We See Them. New Brunswick, N J.: Rutgers University Press.

Finney, Ben. 1994. Voyage of Rediscovery: A Cultural Odyssey through Polynesia. Berkeley: University of California Press.

Fischer, Michael M. J., and Mehdi Abedi. 1990. Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition. Madison: University of Wisconsin Press.

Fitzhugh, William, and Valerie Chaussonnet, eds. 1994. Anthropology of the North Pacific Rim. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Fitzhugh, William, and Aron Crowell, eds. 1988. Crossroads of Continents: Cultures of Siberia and Alaska. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Flores, Juan, and George Yudice. 1990. “Living Borders / Buscando America.” Social Text, 24: 57-84.

Foner, Nancy 1987. “West Indians in New York City and London: A Comparative Analysis. “In Caribbean Life in New York City: Sociocuitural Dimensions, ed. Constance Sutton and Elsa Chaney New York: Center for Migration Studies. 117130.

Foster, George, ed. 1979. Long-Term Field Research in Social Anthropology. New York: Academic Press.

Frankenberg, Ruth, and Lata Mani. 1993. “Crosscurrents, Crosstalk: Race, “Postcoloniality,” and the Politics of Location.” Cultural Studies, 7 (2): 292-310.

Freud, Sigmund. 1939. Moses and Monotheism. New York: Vintage.

Friedman, Jonathan. 1994. Cultural Identity and Global Process. London: Sage.

Gallie, W B. 1964. Philosophy and the Historical Understanding. London: Chatto and Windus.

Galloway, Colin. 1990. The Western Abenakes of Vermont, 1600-1800: War, Migration, and the Survival of an Indian People. Norman: University of Oklahoma Press.

Gandoulou, Justin-Daniel. 1984. Entre Pans et Bacongo. Paris: Centre Georges Pompidou.

Gangulay, Keya. 1992. "Migrant Identities: Personal Memory and the Construction of Selfhood." Cultural Studies, 6 (1): 27-50.

Gardner, Margaret. 1984. Footprints on Malekula: A Memoir of Bernard Deacon. Edinburgh: Salamander Press.

Gauguin, Paul. 1957. Noa Noa. New York: Noonday

Gay, E. Jane. 1981. With the Ne Perce: Alice Fletcher in the field, 1889-1892. Lincoln: University of Nebraska Press.

Getty Center. 1991. "New Geographies of Performance: Cultural Representation and Intercultural Exchange on the Edge of the Twenty-first Century: Summary Report." Getty Center for the History of Art and the Humanities, Los Angeles, Calif.

Ghosh, Amitav 1986. "The Imam and the Indian." Granta, 20 (Winter): 135-146.

- 1989a. The Shadow Lines. New York: Viking.

-. 1989b. "The Diaspora in Indian Culture." Public Culture, 2 (1): 73-78.

- 1992. In an Antique Land. London: Granta Books.

Gibson, James. 1976. Imperial Russia in Frontier America: The Changing Geography of Supply for Russian America, 1784-1867. New York: Oxford University Press.

Gilroy, Paul. 1987. There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation. London: Hutchinson.

- 1991. "Sounds Authentic: Black, Music Ethnicity, and the Challenge of the Changing Same." Black Music Research Journal, 2 (2) 136.

- 1992a. "Cultural Studies and Ethnic Absolutism." In Cultural Studies, ed. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, and Paula Treichler. New York: Routledge. 187-199.

- 1992b. "It's a Family Affair." In Black Popular Culture: A Project by Michele Wallace, ed. Gina Dent. Seattle: Bay Press. 303-316.

- 1993a. The Black Atlantic: Double Consciousness and Modernity. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

-. 1993b. Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures. London: Serpent's Tail.

Glissant, Edouard. 1981. Le discours antillais. Pans: Seuil.

Goitein, Solomon Dob Fritz. 1967-1993. A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza. 6 vols. Berkeley: University of California Press.

Golde, Peggy, ed. 1986. Women in the Field: Anthropological Experiences. Second edition, expanded and updated. Berkeley: University of California Press.

Gonzalez, Alicia, and Edith Tonelli. 1992. "Compafleros and Partners: The CARA Project." In Museums and Communities: The Politics of Public Culture, ed. Ivan Karp, Christine Mullen Kraemer, and Steven Lavine. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 262-284.

Gordon, Deborah. 1993. "Worlds of Consequences: Feminist Ethnography as Social Action." Critique of Anthropology, 13 (4): 429-443.

Gordon, Richard. 1994. "Intemationalization, Multinationalization, Globalization: Contradictory World Economies and New Spatial Divisions of Labor." Working Paper 94-10, Center for the Study of Global Transformations, University of California, Santa Cruz.

Grasmuck, Sherri, and Patricia R. Pessar. 1991. Between Two Islands: Dominican International Migration. Berkeley: University of California Press.
Grewal, Shabnam, ed. 1988. Charting the Journey: Writings by Black and Third World Women. London: Sheba Feminist.

Gupta, Akhil. 1992. "The Song of the Nonaligned World: Transnational Iden-

tities and the Reinscription of Space in Late Capitalism." Cultural Anthropology, 9 (1): 63-79.

- and James Ferguson. 1997. "Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology." In Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science, ed. Akhil Gupta and James Ferguson. Berkeley: University of California Press.

Gupta, Rahila. 1988. "Women and Communalism, a Tentative Inquiry." In Charting the Journey: Writings by Black and Third World Women, ed. Shabnam Grewal. London: Sheba Feminist. 23-29.

Haig-Brown, Celia. 1988. Resistance and Renewal: Surviving the Indian Residential School. Vancouver: Tillacum Library.

Hall, Stuart. 1986a. "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Race and Ethnicity." Journal of Communication Inquiry, 10 (2): 5-27.

- 1986b. "On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall." Journal of Communication Inquiry, 10 (2): 45-60.

- 1988a. The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Genesis of the Left. London: Verso.

- 1988b. "New Ethnicities." In Black Film, British Cinema, ed. Kobena Mercer. London: Institute of Contemporary Arts. 27-30.

- 1990. "Cultural Identity and Diaspora." In Identity: Community, Culture, Difference, ed. Jonathan Rutherford. London: Lawrence and Wishart. 222-237.

- 1991. "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity." In Culture, Globalization and the World-System, ed. Anthony King. Binghamton: Department of Art and Art History, State University of New York. 19-40.

Handler, Richard. 1985. "On Dialogue and Destructive Analysis: Problems in Narrating Nationalism and Ethnicity" Journal of Anthropological Research, 41 (2): 171182.

- 1985. "On Having a Culture: Nationalism and the Preservation of Quebec's Patrimoine." History of Anthropology, 3: 192-217.

- 1987. Nationalism and the Politics of Culture in Quebec. Madison: University of Wisconsin Press.

- 1993a. "An Anthropological Definition of the Museum and Its Purpose." Museum Anthropology, 17 (1): 33-36.

- 1993b. "Anthropology Is Dead! Long Live Anthropology!" American Anthropologist, 95 (4): 991-999.

Hannerz, Ulf. 1991. "Scenarios for Peripheral Cultures." In Culture, Globalization and the World-System, ed. Anthony King. Binghamton: Department of Art History, State University of New York. 107-128.

- 1992. Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning. New York: Columbia University Press.

Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." Feminist Studies, 14: 575-599.

- 1989. Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science. New York: Routledge.

- 1992. "The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others." In Cultural Studies, ed. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, and Paula Treichler. New York: Routledge. 295-337.

Harding, Susan. 1987. "Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion." American Ethnologist, 14 (1): 167-181.

- 1990. "If I Should Die Before I Wake: Jerry Falwell's Pro-Life Gospel." In Uncertain Terms: Renegotiating Gender in American Culture, ed. Faye Ginsburg and Anna Tsing. Boston: Beacon Press. 76-97.

- 1993. "Born-Again Telescandals." In Culture, Power, History, ed. Nicholas Dirks, Geoffrey Eley, and Sherry Ortner. Princeton: Princeton University Press. 539-556.

- 1994. "Further Reflections." Cultural Anthropology, 9 (3): 276-278.

Harris, Neil. 1990. Cultural Excursions: Marketing Appetites and Cultural Tastes in Modern America. Chicago: University of Chicago Press.

Harrison, Faye. 1991. "Anthropology as an Agent of Transformation: Introductory Comments and Queries." In Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology for Liberation. Washington, D.C.: Association of Black Anthropologists and Amencan Anthropological Association. 1-14.

Harvey, David. 1989. The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of -Cultural Change. Oxford: Blackwell.

Hau'ofa, Epeli. 1982. "Anthropology at Home: A South Pacific Islands Experience." In Indigenous Anthropology in Non-Western Countries, ed. Hussein Fahim. Durham, N.C.: Carolina Academic Press. 213-222.

- , Vijay Naidu, and Eric Waddell, eds. 1993. A New Oceania: Rediscovering Our Sea of Islands. Suva, Fiji: School of Social and Economic Development, University of the South Pacific.

Healy, Chris. 1994. "Histories and Collecting: Museums, Objects and Memories." In Memory and History in Twentieth-Century Australia, ed. Kate Darian-Smith and Paula Hamilton. Melbourne: Oxford University Press. 33-54.

Helmreich, Stefan. 1993. "Kinship, Nation, and Paul Gilroy's Concept of Diaspora." Diaspora, 2 (2): 243-249.

Helms, Mary. 1988. Ulysses' Sail: An Ethnographic Odyssey of Power Knowledge, and Geographical Distance. Princeton: Princeton University Press.

Hernandez, Graciela. 1995. "Multiple Subjectivities and Strategic Positionality: Zora Neale Hurston's Experimental Ethnographies." In Women Writing Culture, ed. Ruth Behar and Deborah Gordon. Berkeley: University of California Press. 148-165.

Hicks, Emily. 1991. Border Writing: The Multidimensional Text. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hill, Tom, and Trudy Nicks, eds. 1994. "Turning the Page: Forging New Partnerships between Museums and First Peoples." Report of the Task Force on Museums and First Peoples. Ottawa: Assembly of First Nations and Canadian Museums Association.

Hiller, Susan. 1995. After the Freud Museum. London: Bookworks.

- Forthcoming. Thinking about Arts.

Hodgson, Marshall. 1993. Rethinking World History. Cambridge: Cambridge University Press.

Holm, Bill. 1983. Smoky-Top: The Art and Times of Willie Seaweed. Seattle: University of Washington Press.

- - and George Irving Quimby 1980. Edward S. Curtis in the Land of the War Canoes: A Pioneer Cinematographer in the Pacific Northwest. Seattle: University of Washington Press.

hooks, bell. 1989. "Critical Interrogation: Talking Race, Resisting Racism." Inscriptions, 2:159-164.

- 1990. Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics. Boston: South End Press.

Home, Donald. 1984. The Great Museum: The Re-presentation of History. London: Pluto Press.

Houlihan, Patrick. 1991. "The Poetic Image and Native American Art." In Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display, ed. Ivan Karp and Steven Lavine. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 205-211.
Hulme, Peter. 1986. Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797. London: Methuen.

Hutcheon, Linda. 1994. "The Post Always Rings Twice: The Postmodem and the Postcolonial." Textual Practice 8 (2): 205-238.

Irving, Sue, and Lynette Harper. 1988. "Not Another Fur Trade Exhibit? An Inside Look at Trapline Lifeline." Muse, 6 (3): 38-40.

Istomin, Alexei. 1992. The Indians at the Fort Ross Settlement: According to the Censuses by Kuskov, 1820-1821. Fort Ross, Calif.: Fort Ross Interpretive Association.

Ivy, Marilyn. 1995. Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan. Chicago: University of Chicago Press.

Iyer, Pico. 1988. Video Night in Kathmandu, and Other Reports from the Not-So-Far East. New York: Vintage.

Jacknis, Ira. 1988. "Museums, Anthropology and Kwakiutl Art: 1881-1981." Diss., University of Chicago.

James, C. L. R. 1984. Beyond a Boundary. New York: Pantheon.

Jameson, Fredric. 1984. "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism." New Left Review, 146: 53-92.

JanMohamed, Abdu, and David Lloyd, eds. 1990. The Nature and Context of Minority Discourse. New York: Oxford University Press.

Jensen, Doreen, and Polly Sargent. 1986. Robes of Power: Totem Poles on Cloth. Vancouver: University of British Columbia Press.

joannemariebarker, and Teresia Teaiwa. 1994. "Native Information." Inscriptions, 7: 16-41.

John, Mary E. 1996. Discrepant Dislocations: Feminism, Theory, and Postcolonial Histories. Berkeley: University of California Press.

- 1989. "Postcolonial Feminists in the Western Intellectual Field: Anthropologists and Native Informants." In Traveling Theorists, Traveling Theories: Inscriptions 5, ed. James Clifford and Vivek Dhareshwar. Santa Cruz: Center for Cultural Studies, University of California at Santa Cruz. 49-74.

Johnson, Elizabeth Lominska, and Kathryn Bernick. 1986. Hands of Our Ancestor. Vancouver: University of British Columbia Museum of Anthropology

Jonaitis, Aldona. 1991. "Chiefly Feasts The Creation of an Exhibition." In Chiefly Feasts: The Enduring Kwakiutl Potlatch, ed. Aldona Jonaitis. Seattle: University of Washington Press. 21-69.

Jones, Ernest. 1953-1957. The Life and Work of Sigmund Freud. 3 vols. New York: Basic Books.

Jordan, June. 1985. "Report from the Bahamas." In On Call: Political Essays. Boston: South End Press. 39-49.

Kalifornsky, Peter. 1991. "A Dena'ina Legacy: K'tl'egh'i Sukdu." The Collected Writings of Peter Kalifornsky, Ed. James Kan and Alan Boraas. Fairbanks: Alaska Native Language Center, University of Alaska.

Kaplan, Caren. 1986. "The Poetics of Displacement in Alicia Dujoune Ortiz's Buenos Aires." Discourse, 8: 84-100.

-. 1994. "The Politics of Location as Transnational Feminist Practice." In Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices, ed. Inderpal Grewal and Caren Kaplan. Minneapolis: University of Minnesota Press. 137-151.

. 1996. Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement. Durham, N.C.: Duke University Press.

Kari, James. 1983. "Kalifornsky: The Californian from Cook Inlet." Alaska in Perspective, 5 (1): 1-11.

Karp, Ivan, and Steven Lavine, eds. 1991. Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Karp, Ivan, Steven Lavine, and Chnstine Mullen Kraemer, eds. 1992. Museums and Communities: The Politics of Public Culture. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Keamey, Michael. 1995. "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism." Annual Review of Anthropology, 24: 547-565.

Khlebnikov, K. T. 1990. The Khlebnikov Archive: Unpublished Journal (1800-1837) and Travel Notes (1820,1822, and 1824). Fairbanks: University of Alaska Press.

Kimmelman, Michael. 1989. "Erasing the Line between Art and Artifact." New York Times (May 1): Bl .

Kincaid, Jamaica. 1988. A Small Place. New York: Farrar, Straus, Giroux.

Kingston, Maxine Hong. 1976. The Woman Warrior: Memoirs of a Girlhood among Ghosts. New York: Knopf.

Kirk, Ruth. 1986. Tradition and Change on the Northwest Coast. Seattle: University of Washington Press.

Koh, Barbara. 1994. "In the Magic Grove." San Jose Mercury News (September 16): lB-2B.

Komes Peres, Maruch, and Diana Rus. 1991. Ta Jlok'ta Chobtik Ta K'u'il (Recit d'une tisserande de Chamula). San Cnstobal de las Casas, Mexico: INARE-MAC.

Kondo, Dorinne. 1986. "Dissolution and Reconstitution of Self: Implications for Anthropological Epistemology." Cultural Anthropology, 1 (1): 74-88.

- 1990. Crafting Selves: Power, Gender and Discourses of Identity in a Japanese Workplace. Chicago: University of Chicago Press.

Krauss, Michael. 1994. "Crossroads? A Twentieth-Century History of Contacts across the Bering Strait." In Anthropology of the North Pacific Rim, ed. William Fitzhugh and Valerie Chaussonnet. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 365379.

Kuhn, Thomas. 1970. The Structure of Scientific Revolutions. Enlarged, second ed. Chicago: University of Chicago Press.

Kuklick, Henrika. 1997. "After Ishmael: The Fieldwork Tradition and Its Future." In Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science, ed. Akhil Gupta and James Ferguson. Berkeley: University of California Press.

Kunn, Richard. 1991. "Cultural Conservation through Representation: Festival of India Folklife Exhibitions at the Smithsonian Institution." In Exhibiting Culture: The Poetics and Politics of Museum Display, ed. Ivan Karp and Steven Lavine. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 315-343.

Landes, Ruth. 1947. The City of Women. New York: Macmillan.

Lave, Jean, Paul Duguid, Nadine Fernandez, and Enc Axel. 1992.

"Coming of Age in Birmingham." Annual Review of Anthropology, 21: 257-282.

Lavie, Smadar. 1990. The Poetics of Military Occupation: Mzeina Allegories of Bedouin Identity under Israeli and Egyptian Rule. Berkeley: University of California Press.

. 1992. "Blow-Ups in the Borderlands: Third World Israeli Authors' Gropings for Home." New Formations, 18: 84-106.

Leenhardt, Maurice. 1947. Do kamo: La personne et le mythe dans le monde Melanesian. Paris: Gallimard.

Leiris, Michel. 1934. L'Afrique fantome. Paris: Gallimard.

Levine, Lawrence. 1988. Highbrow/Lowbrow: The Emergence of Cultural Hierarchy in America. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Levi-Strauss, Claude. 1977. Tristes Tropiques. New York: Washington Square Press. Orig. pub. 1955.

- 1985. The View from Afar, New York: Basic Books.

Lewin, Ellen. 1995. "Writing Lesbian Ethnography." In Women Writing Culture, ed. Ruth Behar and Deborah Gordon. Berkeley: University of California Press. 322325.

Li, Xiaoping. 1993. "New Chinese Art in Exile." Border/Lines, 29-30: 40-44.

Lightfoot, Kent, Thomas Wake, and Ann Schiff. 1991. The Archaeology and Ethnohistory of Fort Ross, California. Vol. 1: Contributions of the University of California Archaeological Research Facility, No. 49. Berkeley: Archaeological Research Facility, University of California at Berkeley

Limon, Jose. 1994. Dancing with the Devil: Society and Cultural Poetics in Mexican-Amencan South Texas. Madison: University of Wisconsin Press.

Linebaugh, Peter, and Marcus Rediker. 1990. "The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, and the Atlantic Working Class in the Eighteenth Century." Journal of Historical Sociology, 3 (3): 225-252.

Lorde, Audre. 1982. Zami: A New Spelling of My Name. Trumansburg, N.Y: Crossing Press.

Lowie, Robert. 1937. The History of Ethnological Theory.

Lutkehaus, Nancy. 1995. "Margaret Mead and the 'Rustling-of-the-Wind-in-the-Palm Trees School' of Ethnographic Writing." In Women Writing Culture, ed. Ruth Behar and Deborah Gordon. Berkeley: University of California Press. 186-206.

Lyman, Christopher. 1982. The Vanishing Race and Other Illusions: Photographs of Indians by Edward Curtis. New York: Pantheon.

MacCannell, Dean. 1976. The Tourist: A New Theory of the Leisure Class. New York: Schocken.

Mackey, Eva. 1995. "Postmodernism and Cultural Politics in a Multicultural Nation: Contests over Truth in the Into the Heart of Africa Controversy" Public Culture 7 (2): 403-432.

Macnair, Peter, Alan Hoover, and Kevin Neary. 1984. The Legacy Vancouver: Douglas and Mclntyre.

Malinowski, Bronislaw. 1922. Argonauts of the Western Pacific. New York: Dutton.

- 1935. Coral Gardens and Their Magic. Bloomington: University of Indiana Press.

- 1976. A Diary in the Strict Sense of the Term. New York: Harcourt, Brace and World.

Mannheim, Bruce. 1995. "On the Margins of 'The Couple in the Cage.'" Visual Anthropology Review, 11 (1): 121-127.

Marcus, George. 1995. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography." Annual Review of Anthropology, 24: 95-117.

- and Michael M. J. Fischer. 1986. Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago: University of Chicago Press.

Margolin, Malcolm. 1989. "California Indian Library Collections." News of Native California, 3 (3): 7-8.

Marshall, Paule. 1981. Brown Girl, Brownstones. New York: Feminist Press.

Martinez, Antoinette. 1995. "Excavation of a Kashaya Pomo Village Site in Northern California." Berkeley Archaeology, 3 (1): 1, 11.

Matthaeli, Julie, and Teresa Amott. 1990. "Race, Gender, Work: The History of Asian and Asian American Women." Race and Class, 31 (3): 61-80.

McDougall, Walter. 1993. Let the Sea Make a Noise: Four Hundred Years of Cataclysm, Conquest, War and Folly in the North Pacific. New York: Basic Books.

McEvilley, Thomas. 1993. Fusion: West African Artists at the Venice Biennale. New York: Museum for African Art.

McLendon, Sally, and Robert Oswalt. 1978. "Pomo: Introduction." In Handbook of North Amencan Indians: California, ed. Robert Heizer. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 274-288.

McLuhan, T. C. 1975. Edward C. Curtis: The Shadow Catcher. Phoenix, Ariz.: Mystic Fire Video.

Menocal, Maria Rosa. 1987. The Arab Role in Medieval Literary History. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Mercer, Kobena. 1988. "Diaspora Culture and the Dialogic Imagination." In Black Frames: Celebration of Black Cinema, ed. Mbye Cham and Claire Andrade-Watkins. Cambridge, Mass.: MIT Press. 50-61.

- 1990. "Black Art and the Burden of Representation." Third Text, 10 (Spring): 61-78.

Meyers, Fred. 1994. "Culture-Making: Performing Aboriginally at the Asia Society Gallery." American Ethnologist, 21: 679-699.

Middleton, Dorothy 1982. Victorian Lady Travellers. Chicago: Academy

Miller, Daniel. 1987. Material Culture and Mass Consumption. Oxford: Blackwell.

- 1994. Modernity-An Ethnographic Approach: Dualism and Mass Consumption in Trinidad. Oxford: Berg.

- 1995. "Consumption and Commodities." Annual Review of Anthropology, 24: 141-161.

Mills, Sara. 1990. "Discourses of Difference." Cultural Studies, 4 (2): 128-140.

- 1991. Discourses of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism. London: Routledge.

Mishra, Vijay 1983. "The Girmit Ideology Reconsidered." In Language and Literature, ed. Satendra Nandan. Suva, Fiji: University of the South Pacific.

- 1994. "Theorizing the Literature of the Indian Diaspora: The Familiar Temporariness (u S. Naipaul)." Paper read at the Center for Cultural Studies, University of California, Santa Cruz.

Mitter, Swasti. 1986. Common Fate, Common Bond: Women in the Global Economy. London: Pluto.

Miyoshi, Masao. 1993. "A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State." Critical Inquiry, 19 (Summer): 726-751.

Mohanty, Chandra. 1987. "Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience." Copyright, 1 (Fall): 30-44.

Moore, Henrietta. 1988. Feminism and Anthropology. Minneapolis: University of Minneapolis Press.

Morris, Meaghan. 1988. "At Henry Parkes Motel." Cultural Studies, 2 (1): 1-47.

Mudimbe, V. Y 1988. The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge. Bloomington: University of Indiana Press.

Nader, Laura. 1972. "Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up." In Reinventing Anthropology, ed. Dell Hymes. New York: Pantheon. 284-311.

Naficy, Hamid. 1991. "Exile Discourse and Televisual Fetishization." Quarterly Review of Film and Video, 13 (1-3): 85-116.

Naipaul, V S. 1976. The Mimic Men. Harmondsworth: Penguin.

Narayan, Kinn. 1989. Storytellers, Saints and Scoundrels: Folk Narrative in Hindu Religious Teaching. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- 1993. "How Native Is a Native Anthropologist?" American Anthropologist, 95: 19-34.

National Museum of the American Indian. 1991. "National Museum of the American Indian Policy Statement on Native American Human Remains and Cultural Materials." Museum Anthropology, 15 (2): 25-28.

Needham, Rodney 1975. “Polythetic Classification.” Man, 10: 349-369.

Newton, Esther. 1993a. Cherry Grove, Fire Island: Sixty Years in America’s First Gay and Lesbian Town. Boston: Beacon Press.

- 1993b. “My Best Informant’s Dress.” Cultural Anthropology, 8 (1): 3-23.

O’Hanlon, Michael. 1989. Reading the Skin: Adornment, Display and Society among the Wahgi. London: British Museum Publications.

- 1993. Paradise: Portraying the New Guinea Highlands. London: British Museum.

Omi, Michael, and Howard Winant. 1986. Racial Formation in the United States from the 1960s to the 1980s. New York: Routledge.

Ong, Aihwa. 1993. “On the Edge of Empires: Flexible Citizenship among Chinese in Diaspora.” Positions, 1 (3): 745-778.

- 1995. “Women out of China: Traveling Tales and Traveling Theories in Postcolonial Feminism.” ln Women Writing Culture, ed. Ruth Behar and Deborah Gordon. Berkeley: University of California Press. 350-372.

Oswalt, Robert. 1964. Kashaya Texts. University of California Publications in Linguistics, vol. 36. Berkeley: University of California Press.

- 1988. “History through the Words Brought to California by the Fort Ross Colony.” News from Native California, 2 (3): 20-22.

Ottenberg, Simon. 1991. “Into the Heart of Africa,” African Arts 24 (3): 79-82.

Pan, Lynn. 1990. Sons of the Yellow Emperor: A History of the Chinese Diaspora. Boston: Little, Brown.

Patterson, Orlando. 1987. “The Emerging West Atlantic System: Migration, Culture, and Underdevelopment in the United States and the Circum-Caribbean Region.” In Population in an Interacting World, ed. W Alonso. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 227-260.

Philip, Marlene Nourbese. 1992. Frontiers: Essays and Writings on Racism and Culture. Stratford, Ontario: Mercury Press.

- 1993. "Black Jewish Relations." Border l Lines, 29-30: 64-69.
Porter, Dennis. 1991. Haunted Journeys: Desire and Transgression in European Travel Writing. Princeton: Princeton University Press.

Potts, Lydia. 1990. The World Labour Market: A History of Migration. London: Zed Books.

Pratt, Mary Louise. 1986. "Fieldwork in Common Places." In Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography, ed. James Clifford and George Marcus. Berkeley: University of California Press. 27-50.

- 1992. Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation. London: Routledge.

Pullar, Gordon, and Richard Knecht. 1995. "Alutiq." In Crossroads Alaska: Native Cultures of Alaska and Siberia, ed. Valene Chaussonnet. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, Arctic Studies Center. 14-15.

Rabinow, Paul. 1977. Reflections on Fieldwork in Morocco. Berkeley: University of California Press.

Radakrishnan, R. 1991. "Ethnicity in an Age of Diaspora." Transition, 54: 104-115.

Raine, Kathleen. 1970. William Blake. London: Thames and Hudson.

Readings, Bill. 1995. "The University without Culture?" New Literary History 26: 465-492.

Reagon, Bernice Johnson. 1983. "Coalition Politics: Turning the Century." In Home Girls: A Black Feminist Anthology, ed. Barbara Smith. New York: Kitchen Table, Women of Color Press. 356-368.

Rediker, Marcus. 1987. Between the Devil and the Deep Blue Sea: Merchant Seamen, Pirates, and the Anglo-Amencan Maritime World, 1700-1750. Cambridge: Cambridge University Press.

Reid, Susan. 1981. "Four Kwakiutl Themes on Isolation.' In The World Is as Sharp as a Knife: An Anthology in Honor of Wilson Duff, ed. Donald N. Abbot. Victoria: British Columbia Provincial Museum.

Rich, Adrienne. 1986. "Notes toward a Politics of Location." In Blood, Bread and Poetry: Selected Prose, 1979-1985. New York: Norton. 210-231.

Richard, Nelly. 1993. "Nosotros/The Others." In Mapa: The Airmail Paintings of Eugenio Dittborn, 1984-1992, ed. Eugenio Dittbom. London: Institute of Contemporary Arts. 47-65.

- 1994. "La problematica de la distancia en el contexto de lo translocal." Paper read at conference entitled "Sinais de Turbulencia." Encuentro da Rede Interamenca de Estudor Culturais, Rio de Janeiro.

Riding, Alan. 1995. "African Creativity on Europe's Stage." New York Times (October 4): Bl, B4.

Riviere, Georges-Henn. 1985. "The Ecomuseum: An Evolutive Definition." Museum 148: 182-183.

Rosaldo, Renato. 1980. Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History. Stanford: Stanford University Press.

- 1989. Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis. Boston: Beacon Press.

Rosenthal, A. M., and Arthur Gelb. 1984. "Introduction." In The Sophisticated Traveler: Beloved Cities-Europe, ed. A. M. Rosenthal and Arthur Gelb. New York: Penguin.

Ross, Andrew. 1992. "New Age Technoculture." In Cultural Studies, ed. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, and Paula Treichler. New York: Routledge.

Rouse, Irving. 1986. Migrations in Prehistory. New Haven: Yale University Press.

Rouse, Roger. 1991. "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism." Diaspora, 1(1): 8-23.

Rubin, William, ed. 1984. "Primitivism" in Twentieth-Century Art: Affinity of the Tribal and the Modern. 2 vols. New York: Museum of Modem Art.

Ruffins, Fath Davis. 1992. "Mythos, Memory, and History: African American Preservation Efforts, 1820-1990." In Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics

of Museum Display. Ed. Ivan Karp and Steven Lavine. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 506-611.

Rus, Diana. 1990. “La crisis economica y la mujer indigena: El caso de Chamula, Chiapas.” In Documento INAREMAC 038-VIII-90. San Cnstobal de las Casas, Mexico: INAREMAC.

Rushdie, Salman. 1989. The Satanic Verses. New York: Viking.

Russell, Mary. 1986. The Blessings of a Good Thick Skirt. London: Collins.

Safran, William. 1991. “Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return.” Diaspora, 1 (1): 83-99.

Sahlins, Marshall. 1988. “Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of the World-System.” Proceedings of the British Academy, 74: 1-51.

Said, Edward. 1978. Orientalism. New York: Pantheon.

- 1984. “Reflections of Exile.” Granta, 13: 159-172.

- 1990. “Third World Intellectuals and Metropolitan Culture.” Rantan, 9 (3): 27-50.

Saldivar, Jose David. 1991. The Dialectics of Our America: Genealogy, Cultural Critique, and Literary History. Durham, N.C.: Duke University Press.

Samuel, Raphael. 1994. Theatres of Memory. Vol. 1: Past and Present in Contemporary Culture. London: Verso.

Sanchez, Luis Rafael. 1984. “The Airbus.” Village Voice, 39-43.

Sangari, Kum Kum. 1987. “The Politics of the Possible.” Cultural Critique, 7: 157-186.

Sarris, Greg. 1993. Keeping Slugwoman Alive: A Holistic Approach to Native American Texts. Berkeley: University of California Press.

Sassen-Koob, Saskia. 1982. “Recomposition and Peripheralization at the Core.” Contemporary Marxism, 5: 88-100.

Schepper-Hughes, Nancy. 1995. “The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology.” Current Anthropology, 36 (3): 409-420.

Schildkraut, Enid. 1991. "Ambiguous Messages and Ironic Twists: Into the Heart of Africa and The Other Museum." Museum Anthropology, 15 (2): 16-23.

- 1996. "Kingdom of Gold: Ghana Recycles Its Heritage." Natural History (February): 36-47.

Schiller, Nina Glick, Linda Basch, and Cristina Blanc-Szanton, eds. 1992. Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered. New York: New York Academy of Sciences.

Schneider, Peter. 1983. The Wall Jumper. New York: Random House.

Scott, David. 1989. "Locating the Anthropological Subject: Postcolonial Anthropologists in Other Places." Inscriptions, 5: 75-85.

Shaw, Rosalind, and Charles Stewart. 1994. "Introduction: Problematizing Syncretism." In Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis, ed. Charles Stewart and Rosalind Shaw. London: Routledge. 1-26.

Shohat, Ella. 1988. "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims." Social Text, 19 (20): 3-45.

- 1989. Israeli Cinema: East/West and the Politics of Representation. Austin: University of Texas Press.

- 1992. "Notes on the Post-Colonial." Social Text, 41-42: 99-113. and Robert Stam. 1994. Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media. London: Routledge.

Shyllon, Folann. 1982. "Blacks in Britain: A Historical and Analytical Overview." In Global Dimensions of the African Diaspora, ed. Joseph E. Harris. Washington, D.C.: Howard University Press.

Smith, Daisy (My-yah-nelth) Sewid. 1979. Prosecution or Persecution. Cape Mudge, British Columbia: Nuyumbalees Society

Speck, Dara Culhane. 1987. An Error in Judgment: The Politics of Medical Care in an Indian/White Community. Vancouver: Talonbooks.

Spivak, Gayatri Chakravorty 1988. "Can the Subaltern Speak?" In Marxism and the Interpretation of Culture, ed. Lawrence Grossberg and Cary Nelson. Urbana: University of Illinois Press. 271-313.

- 1989. "Who Claims Alterity?" In Remaking History, ed. Barbara Kruger and Phil Manani. Seattle: Bay Press. 269-292.

Stainbrook, Lynda S. 1979. Fort Ross Orchards: Historical Survey, Present Conditions and Restoration Recommendations. Sacramento: California Department of Parks and Recreation.

Standing Bear, Luther. 1928. My People the Sioux. Lincoln: University of Nebraska Press.

Starr, Frederick, ed. 1987. Russia's American Colony. Durham, N.C.: Duke University Press.

Stellar, Georg Wilhelm. 1988. Journal of a Voyage with Bering, 1741-1742. Ed. O. W Frost. Stanford: Stanford University Press.

Stevens, John L. 1969. Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan. Vol. 1. New York: Dover.

Stewart, Charles, and Rosalind Shaw. 1994. Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis. London: Routledge.

Stewart, Kathleen. 1988. "Nostalgia: A Polemic." Cultural Anthropology, 3 (3): 227241.

- 1996. A Space on the Side of the Road: Cultural Poetics in an "Other" America. Princeton: Princeton University Press.

Stocking, George. 1992. "Philanthropoids and Vanishing Cultures: Rockefeller Funding and the End of the Museum Era in Anglo-Amencan Anthropology" ln Stocking, The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology. Madison: University of Wisconsin Press. 178-211.

Sturtevant, William. 1991. "New National Museum of the American Indian Collections Policy Statement: A Critical Analysis." Museum Anthropology, 15 (2): 29-30.

Sutton, Constance, and Elsa Chaney, eds. 1987. Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions. New York: Center for Migration Studies.

Taussig, Michael. 1980. The Devil and Commodity Fetishism in South America. Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press.

- 1987. Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing. Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, J. Garth. 1981. "An Eskimo Abroad, 1880: His Diary and Death." Canadian Geographic, October-November: 38-43.

Teaiwa, Teresia. 1993. "Between Traveler and Native: The Traveling Native as Performative/lnfommative Figure." Unpublished paper. University of California, Santa Cruz.

Tedlock, Dennis. 1983. The Spoken Word and the Work of Interpretation. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Thomas, Nicholas. 1991. Entangled Objects: Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Tikhmenev, P A. 1978. A History of the Russian-American Company, Ed. Richard Price. Seattle: University of Washington Press.

Tololian, Khachig. 1991. "The Nation State and Its Others: In Lieu of a Preface." Diaspora, 1(1: 3-7.

Townsend-Gault, Charlotte. 1995. "Translation or Perversion? Showing First Nations Art in Canada." Cultural Studies, 9 (1: 91-105.

Tsing, Anna. 1993. In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place. Princeton: Princeton University Press.

- 1994. "Discussant's Comments." Paper read at conference entitled "Anthropology and 'the Field," Stanford University

Turner, Terence. 1991. "Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness." History of Anthropology, 7: 285-313.

Turner-Strong, Pauline. 1992. "Captivity in White and Red: Convergent Practice and Colonial Representation on the British-Amerindian Frontier." ln Crossing Cultures: Essays in the Displacement of Western Civilization, ed. Daniel Segal. Tucson: University of Arizona Press. .

Urbain, Jean-Didier. 1991. L'idiot du voyage: Histoires de touristes. Paris: Plon.

Urry, John. 1990. The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies. London: Sage.

Van Maanen, John. 1988. Tales of the Field: On Writing Ethnography. Chicago: University of Chicago Press.

Vega, Ana Lydia. 1987. "Encancaranublado." ln Encancaranublado y otros cuentos de naufragio. Rio Piedras, Puerto Rico: Editorial Antillana. 73-79.

Velez, Diana L. 1994. "We Are (Not in This Together: The Caribbean Imaginary in 'Encancaranublado' by Ana Lydia Vega." Callaloo, 826-833.

Visweswaran, Kamela. 1994. Fictions of Feminist Ethnography. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Vogel, Susan. 1987a. Perspectives: Angles on African Art. New York: Center for African Art and Harry F Abrams.

- 1987b. Art/Artifact. New York: Center for African Art and Prestel Verlag.

- 1988. The Art of Collecting African Art. New York: Center for African Art.

Waldron, Arthur. 1990. The Great Wall of China. Cambridge: Cambridge University Press.

Wallis, Brian. 1989. "The Global Issue: A Symposium." Art in America, 77 (7: 86-87, 152-153.

Walsh, Kevin. 1992. The Representation of the Past: Museums and Heritage in the Post-Modern World. London: Routledge.

Webster, Gloria Cranmer. 1988. "The 'R' Word." Muse, 6 (3): 43-46.

Weinreich, Max. 1967. "The Reality of Jewishness versus the Ghetto Myth: The Sociolinguistic Roots of Yiddish." In To Honor Roman Jacobson. The Hague: Mouton.

Wellman, David. 1995. The Union Makes Us Strong: Radical Unionism on the San Francisco Waterfront. Cambridge: Cambridge University Press.
West, Cornel. 1993. Race Matters. Boston: Beacon Press.

Weston, Kath. 1997. "The Virtual Anthropologist." In Anthropological Loca-

tions: Boundaries and Grounds of a held Science, ed. Akhil Gupta and James Ferguson. Berkeley: University of California Press.

White, Hayden. 1987. The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Williams, Raymond. 1966. Culture and Society, 1780-1950. New York: Harper and Row.

Willis, Paul. 1977. Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs. Famborough, England: Saxon House.

Winichakul, Thongchai. 1994. Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Wolf, Enc. 1964. Anthropology. New York: Norton.

- 1982. Europe and the People without History. Berkeley: University of California Press.

Wolff, Janet. 1993. "On the Road Again: Metaphors of Travel in Cultural Criticism." Cultural Studies, 7 (2): 224-239.

Wright, Patrick. 1985. On Living in an Old Country: The National Past in Contemporary Britain. London: Verso.

Ybarra-Frausto, Tomas. 1992. "The Chicano Movement / The Movement of Chicano Art." In Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display, ed. Ivan Karp and Steven Lavine. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 128149.

Zalewski, Daniel. 1995. "Can This Journal Be Saved?" Lingua Franca, 5 (5): 15-16.

Sources

Previously published chapters of this book are reprinted unchanged or with minor revisions.

Chapter 1: Cultural Studies, ed. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, and Paula Treichler. New York: Routledge, 1992. Reprinted by permission of the publisher.

Chapter 2: Times Literary Supplement, November 16, 1984. Reprinted by permission.

Chapter 3: Anthropology and the field": Boundaries, Areas, and Grounds in the Constitution of a Discipline, ed. Akhil Gupta and James Ferguson. Berkeley: University of California Press, 1997. Reprinted by permission of the publisher.

Chapter 4: Sulfur, 32 (1993: 64-72.

Chapter 5: Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display, ed. Ivan Karp and Steven D. Lavine. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press, 1991. Reprinted by permission of the publisher.

Chapter 6: Visual Anthropology Review, 11, no. 1 (1995: 92-117. Reprinted by permission of the American Anthropological Association.

Chapter 7: Published for the first time in this volume.

Chapter 8: Museum Anthropology, 17, no. 3 (1993: 58-66. Reprinted by permission of the American Anthropological Association.

Chapter 9: Displacements: Cultural Identities in Question, ed. Angelika Bammer. Bloomington: Indiana University Press, 1994. Reprinted by permission of the publisher.

Chapter 10: Cultural Anthropology, 9, no. 3 (1994: 302-338. Reprinted by permission of the American Anthropological Association.

Chapter 11: Sulfur, 37 (1995: 32-52.

Chapter 12: Published for the first time in this volume.

يشمل كتاب (مسارات الرحلة والترجمة في زمن العولمة) لجيمس كليفورد على توليفة مدهشة من البحوث العلمية، والتأملات الذاتية، والقصائد، وسرد الرحلات، ووصف المتاحف، ودراسات خطوط سير الرحلات الأدبية والجغرافية والإثنوغرافية والإنثروبولوجية عبر الثقافات العالمية، وكيف مهدت تلك السرديات من خلال ترجمتها لثقافة الآخر إلى انهيار الحدود وتداخل الثقافات . وهذه المواضيع المثيرة هي في حد ذاتها تدور في مجملها حول اقتران ظاهرتي الترجمة والترحال دومًا ؛ ليتولد منهما تداخلات وتفاعلات عبر ثقافية تتمثل في التنقل عبر مسارات متداخلة عبر حدود جغرافية وسياسية وثقافية متشابكة انعكست آثارها على مسائل الهوية والهجرة والشتات والانتماء الثقافي والإقليمي . وكل مسار من هذه المسارات يفضي في النهاية إلى حالات من الصراع والمواجهات الثقافية، التي يتم التعامل معها من خلال الترجمة في مفهومها الحرفي والمجازي؛ فالترجمة هنا ما زالت تعني الترجمة من لغة إلى لغة أخرى هذا من جانب، ومن جانب آخر تعني ترجمة التجارب الشخصية الناتجة من التنقل بين ثقافات العالم المختلفة إلى نصوص كتابية تعنى بتقريب وفهم ثقافة الآخر المختلف في سياق ثقافة كتابية محلية . ولكنها تعني أيضًا ترجمة ثقافة ما إلى ثقافة أخرى من خلال وسائل غير لغوية، مثل: المتاحف، والصور، والأفلام الوثائقية والترفيهية .

ولعل مما يميز كتاب كليفورد أنه نص متعدد الأصوات ومتعدد اللغات ومتعدد الاهتمامات ومتعدد التخصصات العلميّة وينطلق من ميادين البحث العلمي الإثنوغرافي والإنثروبولوجي ليعرج على الموسيقا الشعبية والثقافية الشعبية السائدة في الغرب، أو في بلدان العالم المختلفة، ثم ينعطف نحو سرد الرحلات والنصوص الأدبية والإثنوغرافية والتاريخية والتأملات الذاتية في تفاعل الإنسان مع محيطة البيني، وما ينتج من كل ذلك من حالات شتات وهجرة ؛ لينتهي في ردهات المتاحف العامة والخاصة، التي لعبت وما زالت تلعب دورًا محوريًا في توثيق هذه الظواهر الثقافية . أنه يتعامل مع الإرث الثقافي الإنساني في شمولية كبرى تجعل المترجم يقف حائرًا : كيف يترجم كل ذلك، ومن أين له المصادر اللغوية والثقافية المسعفة. فمهما كانت ثقافته الكونية واسعة ومتعددة فهي تظل محدودة في مواجهة كمّ هائل من المصطلحات، والثقافات المتجاورة على صفحات الكتاب كما هي في الواقع الزمني والمكاني، ومن هنا يجد القارئ نفسه مثله مثل المؤلف والمترجم، إزاء مغامرة ثقافية من نوع آخر، فيغدو مشاركًا في رحلات عبر ثقافية تتعدى المفهوم التقليدي للترجمة والترحال ؛ لتفضي إلى شرفات الدراسات الثقافية المعاصرة، وهي تستشرف مستقبل الإنسان في عصر العولمة .

ردمك: ٩٩٦٠-٧٠٨-٣٣-٠
ISBN 9960-708-33-0